VERBUM CARO
Vol. 1 N° 2 Mai 1947

VINET ET SON INFLUENCE SUR LA PENSÉE PROTESTANTE

On entend souvent affirmer, même en dehors de la France et de la Suisse romande : Vinet demeure étonnamment actuel. Que veut-on dire par là ? Que l'on puisse reprendre aujourd'hui telles quelles chacune de ses idées religieuses ou morales ? Assurément pas. Alors en quoi consiste cette actualité ?

Dans les quelques pages mises à notre disposition nous voudrions amorcer l'étude d'un problème qui nous préoccupe depuis longtemps : quel fut le retentissement de la pensée d'Alexandre Vinet dans le protestantisme de langue française des cent dernières années ? Essayer de répondre à cette question pleine d'intérêt et bien actuelle, ce sera une façon de rendre hommage à la mémoire du penseur vaudois au lendemain du centenaire de sa mort.

Nous nous demanderons successivement ce qu'a voulu Vinet, et pourquoi ; quels problèmes essentiels il a trouvés devant lui, sous quel angle il les a abordés et comment il les a résolus ; quelle direction il a indiquée à ses après-venants ; enfin ce qui demeure de son message un siècle après lui.

On a fait de Vinet, dans un certain camp, avant tout, voire exclusivement, le champion de la thèse de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. C'est assurément vrai dans une large mesure. Il suffit pour s'en convaincre de feuilleter deux de ses ouvrages marquants : *La liberté des cultes* (1825) et l'*Essai sur la manifestation des convictions religieuses* (1839), comme aussi de songer au rôle joué par Vinet dans les débuts de l'Eglise libre vaudoise [1]. Pourtant, si important soit-il, ce n'est pas là croyons-nous le point décisif. Sans prétendre juger en quelques mots l'attitude prise par le grand chrétien lausannois dans le débat ecclésiastique d'alors, il nous paraît que cette attitude fut commandée par une optique spéciale soit de l'Etat, soit de l'Eglise, optique découlant de telles conceptions particulières, beaucoup plus que des exigences mêmes du Nouveau Testament.

[1] Cf. E. Rambert, *Alexandre Vinet*, 4e éd., p. 527 ss.

Nous n'avons pas la possibilité d'aborder ici cette question avec le détail qu'il faudrait. C'est pourquoi nous nous bornerons à dire : la notion vinétiste de l'Etat est pauvre. D'après elle, la société civile doit son origine uniquement à des besoins et à des intérêts. Elle subsiste par eux et pour eux seulement. Et parce que la nécessité est son lien primitif, c'est la contrainte qui la conserve. Sans doute a-t-il plu à Dieu d'attacher de réels avantages moraux à ce rapprochement des individus. Mais ce n'est pas en vue de ces avantages-là qu'ils se sont rapprochés. Quant au gouvernement, *moyen de la société* a-t-on dit, il ne repose pas sur des idées morales, mais n'est que l'agent du commerce d'échange qui s'opère entre humains en vue d'une conservation et d'une défense mutuelles [1].

Nous ne l'oublions pas, Vinet ne s'en est pas tenu jusqu'au bout à cette notion un peu « étriquée » de l'Etat. Il n'en reste pas moins que, d'une façon générale, les défenseurs de l'Eglise libre se sont fait de l'Etat une conception essentiellement juridique. Le professeur Ph. Daulte lui-même, libriste convaincu, l'a reconnu récemment avec une belle loyauté [2]. Tributaires de leur époque et aussi dans une large mesure des griefs qu'ils faisaient à l'Etat qui les avait persécutés, Vinet et ses amis en sont venus, par une réaction très humaine, à sous-estimer la valeur religieuse de l'Etat.

Or sur ce point-là le Nouveau Testament nous paraît d'une suffisante netteté. La réponse du Christ à la question captieuse qui lui avait été posée : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Matth. 22. 21) fonde du même coup, pensons-nous, et le bon droit de l'Etat et le bon droit de l'Eglise, et affirme clairement que l'Etat possède une valeur religieuse. — L'apôtre Paul est plus net encore peut-être dans le chapitre XIII des Romains. L'Etat, qui favorise la paix sociale, a une réelle valeur pour le chrétien. Non que saint Paul assimile la volonté de l'Etat à la volonté même de Dieu ; il se borne à assimiler cette volonté à l'ordre établi par Dieu. C'est pourquoi en aucun cas le chrétien ne peut pratiquer l'indifférence à l'égard de l'Etat. Il lui doit respect et honneur puisqu'il est un effet de la volonté divine, et puisque les autorités sont au service de Dieu [3].

Le moins qu'on puisse déclarer, après cette brève confrontation de deux thèses, c'est que le séparatisme a méconnu la vocation de l'Etat et oublié la place éminente que lui réserve l'Ecriture sainte.

Quant à la notion vinétiste de l'Eglise, elle nous paraît marquée très fortement de l'empreinte de la mentalité du XIXe siècle. La société religieuse, écrivait Vinet dans la *Liberté des cultes* (p. 192), a son origine dans la seule communauté des sentiments. Elle est née d'un

[1] *Liberté des cultes*, 2e éd., p. 190, 191.
[2] *L'idée chrétienne de l'Etat et notre tradition suisse romande*, 1939.
[3] Cf. Edm. Grin, *L'Eglise et l'Etat*, « Cahiers protestants », 1941, p. 208.

instinct supérieur aux besoins de la terre, si l'on veut du besoin de l'immortalité. Elle n'est donc fondée « que sur la sympathie ». Assurément « l'esprit d'association exerce ici son empire comme dans toutes les choses humaines ». Mais, Vinet le répète, ce qui a déterminé cette association, c'est un sentiment moral et non un besoin.

Il convient à ce propos de méditer les réflexions pénétrantes du professeur Pierre Lestringant, de la faculté de théologie de Paris, publiées en 1939 dans la *Revue de théologie et de philosophie* (p. 205 ss.) sous le titre : « Les membres de l'Eglise. » L'auteur le fait observer, aucune des épîtres du Nouveau Testament ne renferme une définition vraiment explicite du membre de l'Eglise. Le désir de mettre au point cette question leur est même tout à fait étranger. On l'a trop oublié dans un certain protestantisme, jamais les Epîtres ne parlent *du* membre de l'Eglise comme tel, envisagé comme la « cellule constitutive » de la communauté. Pour les auteurs sacrés, chaque chrétien est bien un individu, mais un *parmi plusieurs,* parce que l'appartenance au Christ est commune à tous. Bref l'idée exprimée par les termes *le membre de l'Eglise,* qui correspond d'une façon générale chez nous à un certain degré de foi, de connaissance religieuse, d'amour fraternel, cette idée ne trouve aucun fondement dans les lettres des apôtres.

Pas d'Eglise sans une réalité empirique : un homme qui prêche la Parole, d'autres hommes qui l'écoutent. D'autre part l'Eglise dont parle le Nouveau Testament est entièrement étrangère et à l'idée et à la pratique d'un recensement, parce que dans son principe elle échappe à la catégorie de l'espace et à celle du nombre. Tel est le paradoxe de l'Evangile du Seigneur Jésus-Christ.

Nous sommes loin, avec tout cela, de la notion d'Eglise de Vinet et de ses amis ! Au siècle dernier, pour des raisons diverses, l'idéologie de l'association a connu une fortune surprenante. Il est devenu comme impossible à de nombreux croyants de se représenter une collectivité humaine autrement que constituée par la libre adhésion de volontés individuelles. De là l'habitude prise par de nombreux protestants d'assimiler l'Eglise à une société, dont chacun s'imagine de bonne foi qu'il la constitue. Et pourtant, M. Lestringant le souligne, à l'âge apostolique l'Eglise n'était ni ne pouvait être le résultat d'une décision des croyants. L'Eglise, pour les apôtres, une réalité de Dieu. La réalité de l'Eglise et de toute Eglise était constituée par la présence et l'action de Jésus-Christ, et non pas, comme pour certains au siècle dernier et aujourd'hui, par un groupement d'hommes sauvés. Comme quoi membre d'une société humaine et membre d'une Eglise peuvent être deux expressions homonymes, le contenu n'en demeure pas moins irréductible [1].

[1] *Art. cité,* p. 209.

Non, ce n'est pas cet élément-là surtout qui demeure, du message du moraliste de Lausanne. De plus, tout Vinet n'est pas là.

Que fut Vinet ?

Pour répondre à cette question difficile, nous ne saurions faire mieux que reprendre le mot de Ph. Bridel : « Vinet un réformateur dont le nom marque un progrès dans l'ordre spirituel [1]. »

Assurément l'auteur de la *Théologie pastorale* fut de son siècle. Il en était convaincu, pour agir sur son époque il faut être pleinement de cette époque. Mais par vocation, par fidélité à l'Evangile qui l'avait saisi et tel qu'il le comprenait, Vinet chercha à transformer la pensée et la vie religieuses de son temps.

De toute son âme, et d'un bout de sa vie à l'autre, le grand Vaudois a cru à la valeur de l'apologétique. A sa valeur, donc à sa nécessité. Certes plus encore que la haine à l'égard de l'Evangile, il redoutait l'indifférence. Car à ses yeux l'indifférence dans une âme ce n'est pas la maladie, mais bien « la mort vivante [2] ». Si singulier que cela paraisse « il y a un hommage dans la haine. C'est un aveu qu'on a senti, de l'Evangile, au moins les vérités qui condamnent et qui blessent. C'est une manière étrange, mais authentique, d'accuser réception du message de paix [3] ». Plus d'une fois la haine a été « la préface de l'amour ». Au lieu que l'indifférence marque la plus grande distance de l'homme à Dieu et constitue par là le dernier des outrages à l'adresse du Créateur.

Voilà pourquoi Vinet, sans laisser de côté les indifférents, va d'abord aux incrédules. Par là, il en est certain, il accomplit une part de sa tâche de chrétien : témoigner. « Répondre aux objections de l'incrédulité, c'est rendre compte de sa foi [4]. »

Dans un article au *Semeur* sur « M. de Lamennais en 1841 », Vinet nous paraît avoir à la fois défini l'apologétique et marqué sa nécessité : « La théologie est une garnison qui ne se sauve que par des sorties. A mesure qu'on craindra moins, il y aura moins à craindre. Mais refuser le combat, ce serait s'avouer vaincu. Il en est d'ailleurs de la polémique comme de la guerre. Celui-là serait insensé, qui, voyant se renouveler l'art d'attaquer les places, ne voudrait pas renouveler l'art de les défendre, et ne se mettrait pas, par le choix des armes et par la manière de s'en servir, au niveau de son adversaire. Il faudra peut-être mettre au rebut quelques canons, c'est-à-dire quelques arguments... ; qu'importe si de meilleures armes remplacent les armes dont on se défait ? » (t. XI, p. 3).

1 Ph. Bridel, *La pensée de Vinet*, p. 44.
2 *Nouvelles études évangéliques* (1851), p. 99.
3 *Ibid.*; p. 103.
4 *Etudes évangéliques* (1862), p. 130.

Au moment où parut Vinet, l'apologétique protestante était bien malade. Elle avait connu au XVIIIe siècle une véritable déroute. En face d'un Voltaire, d'un Rousseau, des encyclopédistes, elle s'était montrée d'une faiblesse lamentable, se bornant à affirmer la nécessité d'une révélation, sa possibilité et sa réalité. Mais cette révélation était conçue de façon nettement intellectualiste, et l'on ne soulignait pas assez l'incapacité spirituelle foncière de l'homme naturel. Aussi les adversaires de l'Evangile avaient-ils la part belle. Il leur était facile d'accuser les théologiens de paresse, puisque, de leur propre aveu — il le semblait du moins — la révélation dispensait surtout l'homme de toute recherche véritable et de tout effort d'élaboration personnelle.

On était en train de remonter la pente, non sans peine, lorsque Vinet entreprit son effort. Fait intéressant, il ne répudie pas absolument la méthode apologétique alors assez courante. Elle consistait — Vinet la définit lui-même dans un de ses *Discours* — à amener au christianisme par des arguments extérieurs : prouver l'authenticité des livres sacrés, confronter leurs prophéties avec les événements qui se sont déroulés beaucoup plus tard, puis conclure de là à l'existence et à la puissance de Dieu [1]. Cette méthode satisfera certaines intelligences et certaines âmes. Mais non pas toutes. D'autres hommes seront davantage frappés, nous dit-il, par « l'évidence intrinsèque » des Ecritures. C'est la méthode interne : plusieurs sont saisis par le fait qu'ils trouvent dans la Bible l'état de leur âme parfaitement dépeint, ses besoins parfaitement exprimés, et plus encore la réponse parfaitement adéquate à chacun de ces besoins.

Vinet est des seconds. Voilà pourquoi, convaincu que sur le plan de l'Evangile il s'agit moins de connaître intellectuellement et de comprendre, que de contempler par l'esprit et d'obéir, il croit à la valeur particulière de la méthode interne, et l'adopte, inaugurant par là une voie apologétique nettement originale, nouvelle.

Nouvelle, l'était-elle complément ? Assurément pas. Dans l'application de cette méthode l'apologiste de Lausanne a eu des devanciers, notamment Thomas Erskine dont très jeune encore il avait lu avec enthousiasme les *Réflexions sur l'évidence intrinsèque de la vérité chrétienne,* et à propos de qui il écrivait à un ami : « Si je ne haïssais par principe ces expressions..., je me laisserais aller volontiers à dire : Je suis d'Erskine [2]. » — Et puis, inutile d'y insister sans doute, Pascal.

Seulement si Vinet s'inspire incontestablement de Pascal, il le dépasse pourtant. En cela il est nouveau et original. Pascal en effet — Vinet le relève avec force [3] — envisage ses considérations sur la nature humaine, nature que connaît jusqu'au fond le christianisme,

[1] *Discours sur quelques sujets religieux,* 1910, p. 35.
[2] Cf. Ph. Bridel, *op. cit.,* p. 160.
[3] *Etudes sur Blaise Pascal* (1936), p. 61 à 64.

comme un simple travail d'approche : elles préparent ses auditeurs à écouter avec sympathie ce qui lui reste à dire. Mais hélas, on le sait, la suite, le travail d'apologie proprement dit est loin d'être au point dans les *Pensées*.

Vinet entend aller bien plus avant. En 1836 déjà, dans une lettre à son ami Lutteroth de Paris, il disait : « Rien n'est plus nouveau, dans le siècle où nous vivons, que la morale évangélique à la prendre à sa base et dans ses caractères propres ; rien n'est plus curieux que ses profondes convenances avec la nature et la vie, qu'elle semble au premier coup d'œil contrarier. Vous le savez, c'est cette convenance intime et cachée que je m'applique à mettre en lumière. Je serais trop heureux si je réussissais. *Cette idée s'est rendue maîtresse de ma vie intellectuelle* [1] ; c'est, si l'on veut, mon *idée fixe*. Reçue d'abord comme idée, elle peut par les soins de Dieu devenir un sentiment, une vie [2]. »

Cette certitude qui le possède, il l'exprime à nouveau dans son discours d'installation à l'Académie de Lausanne en 1837. « Quand on parle de la philosophie du christianisme, on a l'air de parler d'une chose... accessible à peu d'esprits ; et pourtant, dire que le christianisme est philosophique, c'est dire en d'autres termes qu'il est d'accord... avec notre nature, qu'il est humain, simple..., pratique [3]. »

Pourquoi donc Vinet est-il frappé à ce point par la profonde « convenance » de l'Evangile avec l'ensemble des choses du cœur et des affaires humaines ? par la « correspondance » intime entre la religion chrétienne et l'humanité ? Affaire de tempérament ? Il se peut. Pondéré par nature, hésitant souvent, voire *juste-milieu* comme il le disait lui-même [4], il aimait à rendre non seulement à chaque vérité, mais encore à chaque élément de la vérité ce qui lui est dû. Il faut l'ajouter, à cette époque les incrédules insistaient volontiers sur le caractère essentiellement inhumain du christianisme : il est immoral, antisocial, contraire au bon sens ! Et Vinet, très naturellement, prend le contrepied de ces affirmations faciles. — Mais par-dessus tout son attitude apologétique nous paraît dictée par un souci de fidélité à la Bible. L'Ecriture n'est-elle pas une parole divine s'adressant à l'homme tout entier ? La désobéissance, l'erreur avait tout divisé dans l'être déchu. Le christianisme a créé une nouvelle nature humaine. La religion de la Bible ramène tout à l'unité en conciliant les contrastes, justice et grâce, crainte et amour, obéissance et liberté, activité et repos. Elle est la vérité tout entière, c'est pourquoi elle condamne le vieil homme, suscite un homme nouveau, et le satisfait tout entier.

On voit par là s'il est injuste de taxer Vinet de subjectivisme. Pour

[1] C'est nous qui soulignons.
[2] *A. Vinet d'après sa correspondance inédite avec H. Lutteroth*, p. 244, 245.
[3] *Philosophie religieuse* (1918), p. 152.
[4] *Famille, éducation, instruction* (1925), p. 493.

lui l'Evangile est surtout un *fait* — précédé d'autres faits voulus de Dieu — auquel les auteurs du Nouveau Testament rendent témoignage. Aussi a-t-il un grand respect pour le texte sacré.

Ce souci de fidélité à l'Ecriture est gros de conséquences. Aux yeux du grand Vaudois, l'Evangile nous enseigne à ne pas insister sur un des aspects seulement de la vérité chrétienne — celui qui nous frappe — quittes à passer sous silence tout un côté de cette vérité.

Où cette préoccupation constante a conduit Vinet, nous l'allons voir sur quelques points essentiels.

Nous nous arrêterons d'abord à la notion vinétiste du salut. La sotériologie, comme on sait, a beaucoup préoccupé le penseur lausannois. Par fidélité à l'Evangile, il ne pouvait admettre la conception étroitement juridique de l'orthodoxie d'alors, pas plus que l'affirmation d'un salut assuré par une simple croyance correcte et sans intervention d'une foi vivante qui le saisît. Aux yeux de Vinet on peut faire abus du dogme du salut gratuit. C'est précisément une des erreurs de la théologie du Réveil. Par réaction contre le déisme du XVIIIe siècle, dont l'influence s'était fait sentir jusque dans les Eglises protestantes et avait poussé à faire très large la part de l'initiative de l'homme, le Réveil mettait tout l'accent sur la part de Dieu. Il prétendait par là revenir à la doctrine même des réformateurs.

Il y a là au gré de Vinet un exclusivisme théologique dangereux, parce que point conforme à l'*ensemble* des affirmations bibliques. Il ne faut pas l'oublier, les réformateurs étaient placés en face des docteurs catholiques qui accordaient une valeur de rachat à la justice humaine. C'est pourquoi ils ont combattu surtout contre cette erreur-là ; c'est pourquoi ils y sont revenus constamment, faisant de l'affirmation du salut par grâce pure leur « cheval de bataille » si l'on ose dire. Mais, tout en rendant hommage à la mémoire de ces vaillants, qui avec le secours de Dieu ont posé le fondement sur lequel s'appuie notre foi, prenons garde ! Si nous nous attachons « exclusivement » à un principe que les réformateurs ont dû, par nécessité momentanée, défendre « principalement », nous risquons fort de tomber dans l'exagération et de nous mettre en contradiction « avec l'ensemble de la doctrine chrétienne [1]. »

Vinet le sait mieux que personne, les principes ont leur logique interne, et quiconque se croit, fût-ce à moitié, l'auteur de son salut, s'en croira bien vite et fatalement l'unique auteur. Cette pente-là est irrésistible. Dès lors Jésus-Christ passe au second plan, ses souffrances rédemptrices ne font que combler nos lacunes, et c'en est fait de l'amour désintéressé pour le Sauveur « qui est la seule vie de l'âme ».

[1] *Mélanges théologiques et religieux* (1943), p. 287, 288.

Et le voici qui écrit cette page magnifique, due non point à l'attrait du « juste-milieu » mais à son attachement à tout l'Evangile : « L'œuvre totale du *salut,* depuis sa racine jusqu'à sa consommation, appartient à Dieu. Partons de là. Mais le salut, cette œuvre de Dieu, a deux parties distinctes : l'une objective : c'est le pardon sous la forme de la rédemption : les bras paternels nous sont rouverts ; nous nous trouvons, sans aucune participation de notre part, purifiés de nos péchés passés (II Pierre 1. 9) ; une nouvelle carrière nous est livrée, où nous marchons constamment à l'ombre du pardon divin, toujours actif et toujours inépuisable comme le mérite de Jésus-Christ ; — l'autre partie est subjective : c'est la *foi,* que j'ai beau réduire à sa plus simple notion, elle n'en est pas moins subjective ; c'est toujours *moi* qui crois, bien que ce soit Dieu qui me donne de croire... Il y a donc dans mon salut quelque chose de moi ; Dieu a pris quelque chose de moi pour me sauver ; il m'a employé à mon salut. On ne peut se refuser à cette conclusion... si l'on veut rester dans les termes de la déclaration du Sauveur : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son fils unique au monde, afin que *quiconque croit en lui* ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. » Ce n'est donc pas moi qui me sauverai, en aucune façon, en aucune mesure ; mais, on ne me sauvera pas sans moi[1]. »

Faut-il conclure de là qu'au gré de Vinet le salut, œuvre de Dieu, est aussi l'œuvre de l'homme ? Ce serait trahir sa pensée. S'il n'a jamais admis que, dans l'homme déchu, la grâce divine opère sur un « zéro absolu », il n'a pas sombré pour autant dans le pélagianisme. Sa conviction sur ce point nous paraît exprimée dans cette déclaration des *Etudes évangéliques*[2] : « Votre salut n'est pas votre œuvre, mais *fondé en Dieu, il s'achève en vous*[3]. » C'est bien, comme toujours chez Vinet, l'interpénétration de l'action divine et de l'action humaine, sans aucune trace de synergisme pourtant.

Mais cela nous amène à parler de la foi.

Le sujet de la foi occupe une grande place dans les réflexions de Vinet. Il y revient avec prédilection, et cela ne saurait étonner de la part d'un théologien réformé. Nous pensons très spécialement au double discours sur l'*Oeuvre de Dieu*[4], au sermon intitulé *le Regard*[5] et à l'étude sur *la Grâce et la Foi*[6]. Il serait passionnant d'analyser chacun de ces trois morceaux, puis de les comparer dans leur détail. La place dont nous disposons ne nous le permet pas. Au reste le pro-

[1] *Nouveaux discours* (1913), p. 388, 389.
[2] Ed. 1847, p. 11.
[3] C'est nous qui soulignons.
[4] *Nouveaux discours,* p. 61.
[5] *Etudes évangéliques* (1861), p. 1.
[6] *Ibid.,* p. 287.

fesseur Bridel a consacré à ce sujet capital tout un chapitre de son livre, nous nous permettons d'y renvoyer le lecteur [1].

Sur le fond, les idées de Vinet relativement à la nature de la foi n'ont pas varié. Entre 1840 et 1847 ses conceptions se sont seulement précisées peut-être, en tout cas approfondies. Si dans les pages qui suivent nous nous attachons surtout à la troisième étude, c'est qu'elle constituait aux yeux de Vinet lui-même une partie de son testament spirituel et que, sans aucune contestation possible, elle nous offre la synthèse de tous ses travaux sur un sujet par lui constamment médité.

On ne saurait parler de foi chrétienne, selon Vinet, sans parler tout aussitôt de l'objet de cette foi. En effet, il ne s'agit pas alors de la foi sous son aspect psychologique, mais bien théologique. La foi qui sauve, la foi dont parle l'Evangile c'est la foi en Jésus-Christ. Le professeur de Lausanne l'a dit et redit, l'objet de la foi n'est pas une idée, une vérité abstraite, c'est un fait, une personne, le Christ crucifié et vivant.

On le conçoit sans peine, la nature particulière de l'objet de la foi du chrétien entraîne, prescrit si l'on veut, la portée, l'essence de cette foi.

Comment définir la foi ? Vinet a été aidé, éclairé dans cette tâche de façon inattendue. Lors d'un séjour qu'il faisait à Coppet, Mme de Staël lui avait confié un manuscrit de Mme de B. De retour à Lausanne, il écrivait à son hôtesse : « Il y a longtemps que... les deux éléments dont se compose l'œuvre du salut, je veux dire la grâce et la foi, me semblaient, dans le système de la prédication actuelle, se confondre, empiéter l'un sur l'autre... A travers l'encombrement de tant de définitions controversées... j'étais arrivé à une distinction... qui concilie pour mon esprit ce qui d'avance était concilié dans mon âme, et je jouissais de la voir confirmée, ou bien plutôt... établie par toutes les pages de l'Evangile. Quel bonheur n'ai-je pas éprouvé lorsque, à peine séparé de mon travail que je laissais à Lausanne, j'ai trouvé... dans celui que vous m'avez fait connaître, la forme la plus... ferme des mêmes idées que je venais de m'approprier... J'ignore si tout, dans cet exposé, paraîtrait orthodoxe à la théologie que j'appellerai du Réveil, mais que ce soit là... le sens de l'Evangile, c'est ce dont... je suis bien convaincu.

» ... Une définition de la foi... *a été pour moi un trait de lumière et une véritable délivrance.* « La foi... n'est autre chose que la volonté d'accepter le pardon de Dieu et de renoncer à la recherche de tous les autres moyens de salut. » Plus j'examine et j'approfondis cette définition et son développement, plus je suis réjoui [2]. »

Après cela nous ne serons pas surpris de lire dans l'*Oeuvre de Dieu*: « Croire au salut par pure grâce, c'est consentir à être sauvé de cette

[1] *Op. cit.*, p. 173.
[2] *Lettres* (1882), II, p. 79, 80. C'est nous qui avons souligné.

façon-là, et ce consentement est le point capital de la foi. Pareille foi est une œuvre de Dieu en nous, qui combat victorieusement notre orgueil et notre propre justice. Mais c'est aussi une œuvre de l'homme à certains égards, car elle suppose une renonciation complète à nos prétentions, l'aveu de notre péché, la reconnaissance de notre condamnation. Bref, la foi c'est « Dieu remis à sa place et nous à la nôtre ; Dieu sur le trône, et nous dans la poussière ». Elle s'accomplit d'une façon si mystérieuse qu'on ne saurait la définir qu'ainsi : « une œuvre de Dieu dans tous les sens du mot, c'est-à-dire l'action de Dieu dans et par [celle du croyant] [1]. »

La foi une œuvre. Il fallait du courage, en pleine époque du Réveil, pour tenir un pareil langage. Malgré les objections, les remarques, les critiques, Vinet va de l'avant. Non par recherche d'originalité. Non par désir de scandaliser. Encore et toujours par fidélité à l'Evangile tel qu'il le comprend, à l'Evangile qui s'est emparé de lui.

La foi une œuvre. A ce propos Vinet est catégorique. Si l'erreur des Juifs était de tout ramener aux œuvres sans remonter jusqu'à la foi, l'erreur de nombreux chrétiens consiste à ne pas voir que la foi est une œuvre et que, « si elle n'est pas une œuvre, elle n'est rien ». Croire c'est abdiquer, croire c'est se laisser saisir par la grâce qui est en Christ, croire c'est obéir à la plus parfaite des lois. Une telle foi n'est-elle pas un vouloir, donc une œuvre au sens le plus fort du terme ? « De même que la foi sans les œuvres est morte, la foi qui n'est pas une œuvre est morte [2]. »

Sommes-nous ramenés par là à la doctrine du mérite ? En aucun cas. L'œuvre chrétienne authentique représente au contraire l'exclusion des œuvres comme titre à la bienveillance divine, la renonciation à toute valeur propre. Certes cette renonciation ne constitue pas la cause du salut, seulement sa condition. L'œuvre chrétienne est une grâce, un don, un cadeau. Loin d'être un mérite « elle est l'œuvre de Dieu [3] ».

Mais Vinet n'est pas satisfait. Et le 30 avril 1841, alors que les *Nouveaux discours* viennent de paraître, il note dans son *Agenda* : « J'ai été troublé au sujet de mes discours, où je trouve que la doctrine du salut par grâce est trop peu pressée. N'y a-t-il aucun moyen d'y remédier ? »

Il pensait y être parvenu sans doute dans son étude sur *la Grâce et la Foi*. Elle figure dans la liste des morceaux qu'il nommait « un article de mon testament » et dont il disait à Lutteroth, en juin 1846, désirer composer un jour un recueil [4].

Vinet commente le texte *Ephésiens* 2. 8 : « Vous êtes sauvés par

[1] *Nouveaux discours* (1913), p. 90, 91.
[2] *Nouveaux discours*, p. 95.
[3] *Ibid.*, p. 99.
[4] Cf. Ph. Bridel, *op. cit.*, p. 218.

grâce, par la foi. » Ces paroles à elles seules, dit-il, résument tout l'Evangile. Non qu'il y ait deux moyens de salut, la grâce qui opérerait une moitié de l'œuvre, et la foi l'autre moitié. C'est impossible car dans l'Evangile tout est grâce. Non : seule la grâce est la source, la cause du salut ; la foi, elle, n'est que le moyen. On pourrait dire en somme qu'« il y a deux grâces, celle qui s'accomplit hors de nous, et que l'apôtre appelle simplement la grâce, et une autre qui s'accomplit en nous, et que l'apôtre appelle la foi... La grâce est une, mais elle a divers moments... Il y a plusieurs dons, mais tout est don. Grâce hors de nous, grâce en nous, voilà l'Evangile [1]. »

Ainsi donc les termes dont se sert l'épître aux Ephésiens ne désignent pas deux « moyens » dont Dieu se sert pour nous sauver (la grâce n'est pas un moyen !) ; pas davantage les deux « moitiés » d'un tout (la grâce à elle seule est tout). Non, « la grâce est le tout, dont la foi est une partie ». Pour que le salut s'accomplisse il faut que la grâce produise la foi.

C'est dire du même coup, selon Vinet, que les notions de pardon et de régénération sont liées. Non qu'il faille les confondre, mais nous ne saurions être sauvés par une grâce « qui ne nous change point ». C'est dire aussi que l'Evangile n'a pas supprimé les œuvres extérieures. S'il les a exclues comme base de l'assurance du salut, il les exige comme témoignage de notre foi. Car que serait une foi qui ne produirait point d'œuvres ? Mais encore faut-il que ces œuvres, toujours, aient pour principe la foi.

Relativement à la sanctification, nous ne dirons que quelques mots. Nous redoutons d'allonger. Et surtout nous allons tout à l'heure aborder le plan proprement moral.

Laissant de côté — à regret — tout ce qui concerne la conversion, début de la vie spirituelle, relevons que Vinet se sépare aussi du Réveil par sa notion de la sanctification. Il écrit dans l'*Agenda,* le 23 janvier 1835 : « La théologie du Réveil impose une marche au développement de la vie religieuse. Il y a une histoire orthodoxe de la conversion et de ce qui la suit. Les choses doivent se passer d'une certaine manière, et dans un certain ordre, et non autrement. Bien averti de tout cela, on s'y prête..., la spontanéité disparaît, et la religion du cœur devient une mécanique. »

A plusieurs reprises Vinet a protesté contre le « schématisme » de plusieurs représentants du Réveil, qui oublie que nulle âme n'est exactement la même qu'une autre âme, et qui foule aux pieds la variété infinie des moyens dont dispose le Dieu tout sage pour s'adresser à nous et pour nous sauver. « Aucun médecin n'oserait prévoir avec autant d'assurance les phases successives d'une convales-

[1] *Etudes évangéliques* (1861), p. 291.

cence à la suite de la maladie la mieux connue et la plus régulièrement subie[1]. » Et pourtant, dans la conversion et la sanctification, il s'agit de notre être tout entier, il s'agit de l'âme et point seulement du corps ! Quelle aberration, quel blasphème !

Assurément, en ce qui concerne notre salut, Dieu a un plan. Il n'agit point au hasard. Mais il respecte chaque individualité, la Bible nous le montre. Et c'est de ce respect des êtres et des circonstances que ressort en fin de compte une unité véritable, majestueuse, fort éloignée de la pesante uniformité qu'on prétend imposer au maître souverain.

L'autre erreur du Réveil, sur ce point-là, un antinomianisme qui n'a rien de biblique. On peut comprendre cette attitude si l'on pense au moralisme du siècle précédent, vrai retour au salut par les œuvres. On ne saurait l'approuver. C'est une réaction, insuffisante comme l'est toujours une réaction. La vérité entière, celle que nous apporte l'Ecriture, se présente autrement. « La religion n'est qu'une morale semée dans le terrain de la grâce ; il faut la cultiver ; et tout théologien qui n'est pas moraliste n'est théologien qu'à moitié[2]... » Certes c'est Dieu qui convertit, mais Il convertit en faisant appel à l'homme. On ne saurait voir là aucune contradiction. « La force et la volonté d'agir sont une première avance du divin prêteur. » L'apôtre Paul ne dit pas : Travaillez *quoique* Dieu produise en vous le vouloir et le faire, mais bien : « Travaillez *parce que* Dieu produit tout cela en vous. » (*Philippiens* 2. 12, 13.) C'est très différent.

« On a dit, écrit encore l'auteur de l'*Homilétique*[3], que la sagesse chrétienne est d'être tranquille comme si Dieu faisait tout, et d'agir comme s'il ne faisait rien. Disons mieux ; disons qu'il fait tout. Il nous a faits, nous qui faisons ; il fait en nous la volonté de faire ; il fait par nous tout ce que nous faisons ; *mais il le fait par nous et ne veut pas le faire autrement*[4]... Où est la contradiction ? »

Parce qu'il fait à Dieu toujours la première place ; parce qu'il sait que si la grâce, l'amour est le premier mot de l'Evangile l'obéissance en est le dernier, Vinet ne craint pas de parler d'effort, voire de progrès quand il définit la sanctification. Il déplore que trop de chrétiens (parmi les réveillés sans doute) passent leur temps à s'humilier et remplacent dans la vie spirituelle « la continuité du progrès par la perpétuité des regrets[5] ». Il insiste aussi sur une vérité trop oubliée par la théologie du Réveil : l'utilité profonde de l'imitation du Christ. S'il est Seigneur, s'il est Sauveur, il nous est aussi modèle. « Sa divinité

[1] *Etudes sur la littérature française au XIXe siècle* (1923), t. III, p. 384.
[2] *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques* (1854), p. 624.
[3] Ed. 1853, p. 27, 28.
[4] C'est nous qui soulignons.
[5] *Méditations évangéliques* (1849), p. 101.

n'est qu'à lui, mais son humanité est à nous ; les vertus qu'il fait éclater sur la croix sont, dans leur perfection, des vertus humaines ; elles sont à notre usage ; elles sont proposées à notre imitation ; ces exemples font partie de notre héritage [1]. »

La sanctification, œuvre de Dieu en nous, oui, et pourtant un effort continu du chrétien vers la sainteté.

C'est encore par fidélité à « tout l'Evangile » que Vinet va faire une grande place dans sa pensée religieuse aux affirmations morales.

Nous l'avons signalé déjà, le professeur lausannois était alarmé par les déficits de la théologie du Réveil relativement à la morale. Par réaction contre un oubli de la doctrine qui n'avait que trop duré, les champions du Réveil proclamaient non sans raison la vanité du moralisme : Il n'y a de salut que par la foi, il faut donc avant tout prêcher les grandes vérités dogmatiques de la Bible. Au nom de la plénitude de la foi, Vinet proteste : L'erreur est grave, écrit-il en 1846 à ses amis Gaussen et Charles d'Aubigné, qui « a banni de la chaire évangélique l'enseignement de la morale... On a dit : Croyez, le reste viendra de soi-même... La vie... trouvera sa forme sans la chercher... On s'est peu soucié... « d'examiner ce qui est agréable au Seigneur ». Qu'en est-il résulté ? Qu'on a omis un fort grand nombre des choses qui lui sont agréables, qu'on s'en est permis beaucoup d'autres qui ne peuvent que lui déplaire. Comparée avec la morale du monde, la morale du *réveil* a pu sembler sévère ; rapprochée de son principe, elle est médiocre [2]. »

Ces réserves bien compréhensibles furent renforcées chez Vinet, croyons-nous, par la crainte du panthéisme. Vaudois lui-même, il avait des raisons de redouter l'attrait, pour ses compatriotes, d'une religiosité vague, communion avec « l'âme des choses », religiosité qui n'engage à rien et endort l'âme au lieu de l'éveiller.

« L'instinct du panthéisme est partout », écrivait-il dans l'*Essai sur la manifestation* [3]. Il en eut la preuve en 1838. La chaire de philosophie à l'Académie était devenue vacante, et la majorité du conseil de l'Instruction publique avait proposé au choix du Conseil d'Etat un certain Mager, hégélien convaincu. Consultée comme elle devait l'être, l'Académie fit opposition. Elle releva les dangers de la méthode hégélienne. Pouvons-nous désirer, concluait le rapport, « que les théologiens, qui forment la majeure partie de notre jeunesse académique, soient initiés à un système antichrétien... alors qu'il nous est impossible de lui donner un contrepoids » puisqu'il n'y a qu'une seule chaire de philosophie?

Le préavis des professeurs fut écouté. Vinet, qui avait vécu des heures d'angoisse, rédigea tôt après à l'intention des étudiants ses

[1] *Etudes évangéliques* (1847), p. 23.
[2] Ph. Bridel, *op. cit.*, p. 86, 87.
[3] Ed. 1880, p. 409, 410.

jeunes amis, quelques pages qui parurent dans le *Semeur* en décembre 1838 sous le titre : « La convoitise de la pensée. » Signées de tel théologien contemporain — elles pourraient l'être — elles seraient lues aujourd'hui avec passion. « Se faire Dieu !... Péché monstrueux ! Et le premier pourtant que nous ayons commis ! Pourquoi ? Parce que c'est le péché véritable et primitif..., le péché qui renferme tous les autres. Oui... le premier mot du démon dut être celui-ci : « Vous serez des dieux [1]. »

En parlant comme il le fait, Vinet entend stigmatiser les prétentions inadmissibles du « savoir absolu » à la façon de Hegel.

Le penseur vaudois n'avait pas attendu ces événements pour mettre en lumière l'aspect nettement moral de l'Evangile. A l'âge de vingt-six ans déjà, il notait qu'un des traits caractéristiques de la religion chrétienne est la relation qui existe entre chacun de ses dogmes et chacun de ses préceptes moraux. Elle est « toute d'une pièce ». Elle ne nous présente pas des dogmes d'une part et des devoirs de l'autre. Un lien intime « réunit les uns avec les autres d'une manière inséparable, en sorte qu'il est également impossible de croire sans pratiquer, et de pratiquer sans croire [2]. »

On l'a dit, pareille déclaration contient en germe toute la tendance théologique de Vinet. Historiquement elle marque sa place par rapport au Réveil. Jusqu'à la fin de sa carrière, le moraliste lausannois a blâmé « l'antinomianisme » de ce mouvement religieux. « On insiste trop peu sur l'obligation, disait-il, trop peu sur le progrès de la vie morale, trop peu sur le témoignage de l'Esprit. Car enfin où finit le dogme et où commence la morale ? Entre ces deux données il n'y a point de limite, point d'intervalle, pas plus qu'il n'y en a entre le fleuve et sa source. La morale est-elle autre chose après tout que « la foi continuée » ? Car le christianisme authentique est pratique, en ce sens que tout en lui « se hâte vers l'action ». On trouve chez le croyant une conciliation admirable de deux éléments qui, dans l'homme naturel, se contredisent souvent : la pensée chrétienne exige l'action et l'action chrétienne stimule la pensée. Il n'y a pas deux espèces de chrétiens, ceux qui pensent et ceux qui agissent. Connaître et agir, ces deux données « font tout le chrétien. »

On a voulu voir l'originalité de Vinet dans son « moralisme ». C'est une erreur. La morale était au premier plan des préoccupations de la plupart des théologiens et des pasteurs à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe. Seulement cette morale était terre à terre, et sans force parce que détachée de l'Evangile. Et le grand mérite de Vinet, sa « nouveauté », consista à comprendre qu'en arrachant « la morale du milieu de la religion comme un feuillet du milieu d'un livre », on

[1] *Philosophie religieuse* (1918), p. 171, 172.
[2] *Philosophie religieuse* (1918), p. 2 et 3.

obtient une morale comme toutes les morales, c'est-à-dire purement humaine. Bref, il a su rendre évangélique une morale qui ne l'était plus.

En soulignant le rapport étroit entre dogme et morale, Vinet se montre très fidèle à l'esprit du Nouveau Testament. Peut-être est-il allé trop loin, par contre, en insistant comme il l'a fait sur la conscience morale. Par là il a dépassé largement les affirmations de l'Ecriture[1]. Il y avait là peut-être, à ses yeux, une nécessité de l'heure en face de l'affaiblissement croissant de l'idée du devoir. En outre sa notion de la chute et de ses résultats lui permettait d'affirmer que subsiste *intact* en toute âme le sentiment d'obligation.

Le souci de fidélité à « tout l'Evangile », plus exactement à l'esprit de l'Evangile dicte encore à Vinet son attitude à l'égard de « la philosophie ». Il y aurait bien des choses intéressantes à relever à ce propos; mais c'est un problème à part, en somme, et nous le laissons volontairement de côté.

Si nous voulons essayer de marquer avec quelque netteté la direction indiquée à la théologie protestante par ce « non-théologien », nous dirons : Vinet, considéré souvent tout à fait à tort comme un libéral au sens étroit et péjoratif du terme, nous paraît avoir laissé ce mot d'ordre aux théologiens du Réveil comme à ceux d'aujourd'hui : fidélité à la Bible envisagée dans son ensemble. Assurément on peut faire des réserves — on *doit* les faire — sur la manière dont le penseur vaudois comprend tel point de l'Ecriture. Au cours de notre exposé, nous nous sommes abstenu de formuler la moindre critique à cet égard, afin de laisser parler celui dont nous parlions. Il est possible que sa façon d'envisager les résultats de la chute, par exemple, l'entraîne à une notion du salut point absolument scripturaire. Si le salut, l'entrée de Dieu dans notre vie consiste essentiellement à dégager en l'homme ce qui s'y trouvait en virtualité, le caractère de révolution totale qui d'après la Bible marque l'irruption de Dieu dans une existence humaine n'est-il pas atteint, diminué ? Vinet n'oublie pas certes le caractère dynamique de la révélation. Mais le souligne-t-il assez ? — Sa notion de la foi est-elle suffisamment large ? A ses yeux elle est la « main spirituelle » avec laquelle nous saisissons le pardon divin, et le second miracle de la grâce (le premier étant le pardon) consiste à nous pourvoir de cette main spirituelle. Tout cela est paulinien, biblique. Mais la foi, d'après le Nouveau Testament, n'est-elle pas davantage encore que cela ? Une relation nouvelle inaugurée par Dieu avec le croyant, comme le dit admirablement Luther ? Et concernant la grâce, est-ce tout dire que d'affirmer « la grâce c'est le coupable

[1] Nous nous permettons de renvoyer pour ce point particulier à notre étude : *Le rôle de la conscience morale dans la théologie romande et dans l'Evangile*, « Hommage et reconnaissance à K. Barth », 1946, p. 43 ss.

considéré comme innocent » ? Nous ne le pensons pas, c'est trop exclusivement négatif. — Enfin, à propos de la conscience morale, Vinet, nous l'avons signalé tout à l'heure, a largement dépassé la pensée biblique quand il est allé jusqu'à dire : la conscience, c'est Dieu lui-même.

Il n'en reste pas moins qu'il y a chez le grand Lausannois un effort constant et loyal de fidélité à *toute* la pensée biblique, et cet exemple nous demeure une précieuse indication et un utile rappel.

Parler du relativisme de Vinet, impossible et injuste ! Si Vinet a été de son époque, il a été aussi au-dessus de son époque. Il avait compris que, toujours, les temps « font la loi » à la pensée religieuse, à la théologie ; donc que toute formule doctrinale porte fatalement la marque des circonstances au sein desquelles elle est née, d'un état particulier des esprits. Et avec beaucoup de courage, au nom de la vie spirituelle qui a besoin, pour l'alimenter, de toute la Bible, il s'est dressé contre cette fatalité. Vinet le savait, la Bible est humaine par bien des aspects. Mais cette parole très humaine est porteuse de la Parole même de Dieu.

Par son refus de s'inféoder à telle formule particulière, il s'est condamné à n'être pas compris de son vivant. Et c'est sans doute cette même raison qui l'empêche d'être compris de plusieurs aujourd'hui. Par cette attitude originale il s'est condamné aussi à ne point écrire de dogmatique. Tous ses exposés relatifs à la doctrine chrétienne sont des écrits occasionnels, donc fragmentaires. Et peut-être tout théologien « vinétiste » entièrement fidèle à son maître — nous pensons notamment au professeur Philippe Bridel — est-il condamné d'avance à la même impossibilité.

Ce qui reste du message religieux et théologique de Vinet ? Enormément à notre sens.

D'abord d'innombrables éléments épars, des aperçus vraiment nouveaux sur une foule de problèmes, des vues géniales sur chacune des grandes questions dogmatiques, qui obligent à reviser sans cesse toutes les positions « acquises », et rendent par là au théologien d'aujourd'hui — comme ce sera le cas pour celui de demain sans nul doute — le service le plus précieux qui soit. En effet, rien de plus redoutable pour notre esprit que la satisfaction théologique. Rien de plus éloigné de l'Evangile de Jésus-Christ. Cette satisfaction, par son attitude tout entière, par sa volonté d'observer toutes les nuances, Vinet nous l'interdit.

Mais il a fait plus et mieux. Nous n'aimons pas qu'on dise, comme l'a dit Frommel par exemple, que Vinet a laissé un principe. Il s'agit de bien davantage. Il a placé devant tout penseur chrétien, devant tout théologien digne de ce nom une exigence, à laquelle on ne saurait se soustraire sans manquer à sa vocation spéciale : se mettre à l'école

de l'Ecriture ; devenir, comme disent volontiers nos frères de langue allemande, parce que l'on est théologien « ein Schüler der heiligen Schrift ».

Par là Vinet est de notre temps et, croyons-nous, de tous les temps.

Edmond GRIN.

COPEAUX THÉOLOGIQUES

1.

Les ministres de la République française emploient les trois quarts de leur temps et de leurs forces à se maintenir au pouvoir. Il en va trop souvent de même des ministres du saint Evangile dans l'Eglise réformée d'aujourd'hui. Non point certes que les pasteurs dussent vivre sous la menace constante de perdre leur place ! Ils sont au contraire trop bien établis. Mais ils ne peuvent agir qu'après avoir, longuement, prudemment et « fidèlement », créé un climat favorable à leur action. Ils ne peuvent compter sur leur paroisse comme un mari compte sur sa femme. Nécessité leur est donc de conquérir cette paroisse et de la reconquérir sans cesse. N'est-elle pas libre et majeure ? Ne lui a-t-il pas été répété, depuis plus d'un siècle, qu'elle pouvait alimenter sa foi partout où le Saint-Esprit la conduisait ?

C'est ainsi que le ministère pastoral est devenu une espèce de don-juanisme spirituel. Toutes les possibilités lui sont offertes. Toutes les aventures lui sont permises. Mais aucun lien, aucune référence ne permettent son exercice ordonné. C'est l'installation dans la perpétuelle tentative.

Le véritable ministère, lui, suppose la fidélité de l'Eglise qui en vit et qui le fait vivre. Telle est l'ordonnance divine si, comme on n'en saurait douter, l'Eglise et le ministère sont des réalités bibliques. La liberté du Saint-Esprit reste entière, de même que le mariage ne limite pas l'amour, mais en concrétise et en structure l'exercice. *Libertas ordinata.*

Qu'on cesse donc d'imposer aux ministres des responsabilités sans leur reconnaître des droits correspondants. Le droit n'est pas la permission de tyranniser : c'est la possibilité concrète de servir.

Un exemple : il est hors de doute qu'un pasteur est responsable de la marche spirituelle de l'Union chrétienne de sa paroisse. A juste

titre, l'agent des Unions chrétiennes lui mettra cette œuvre sur le cœur. Mais dès qu'il s'agira d'œuvrer, de prendre des décisions, de nommer des responsables, le pasteur est sans pouvoir. Il n'a pas d'autres droits, dans l'Union chrétienne, que celui d'un membre ordinaire, si encore il a le temps d'être membre. S'il est habile, il saura manœuvrer l'opinion. S'il est maladroit, il se mettra à dos les susceptibilités des membres. S'il est honnête, il tirera son épingle du jeu. Car il ne saurait assumer une responsabilité particulière là où on ne lui confère pas de droits particuliers, et où l'on taxerait bientôt d'autoritarisme tout acte d'autorité par lequel il montrerait qu'il assume la responsabilité spécifique qu'on lui confie. S'il est scrupuleux, il souffrira de se trouver devant une tâche spirituelle qu'il n'a pas les moyens matériels de mener à chef.

Il en va de même de l'enseignement religieux, qui ne bénéficie pas des moyens élémentaires par lesquels l'école assure son ordre. On a tout remis au Saint-Esprit, en le privant de ses instruments.

Comment serait-on « inspirateur » sans pouvoir veiller à l'exécution de cette inspiration ? Comment la communion s'établirait-elle dans l'Eglise si le ministre n'a pas la liberté et le droit d'accomplir son service spécifique ? *Communio ordinata.*

Tout ceci ne vise pas à quelque cléricalisme unilatéral, mais à rétablir la condition de vie pour l'Eglise : l'amour. Il n'y a pas d'amour sans engagement, sans fidélité, sans ordre, sans contrat, signe de l'alliance. La crise de l'amour, dans l'Eglise et dans le mariage, n'est qu'un symptôme et une conséquence de la crise du droit. *Caritas ordinata.*

2.

Le plus grand tort du matérialisme : n'être qu'une idée.

3.

J'achève la lecture de la *Supplique au sujet des chrétiens,* présentée et traduite par M. Gustave Bardy, et parue dans la collection des Sources chrétiennes, si utile, si bienvenue, puisqu'elle rend accessible, dans d'excellentes traductions françaises, avec parfois le texte original en regard, certaines des œuvres des Pères qui, pour être tombées en oubli, n'en conservent pas moins une importance qu'on aurait tort de sous-estimer [1].

[1] Athénagore : *Supplique au sujet des chrétiens.* Collection des Sources chrétiennes, dirigée par H. de Lubac S. J. et J. Daniélou S. J. Editions du Cerf, 29, boulevard de la Tour-Maubourg, Paris, 1943. Déjà parus dans la même collection : Grégoire de Nysse : *Vie de Moïse* (épuisé) et *La création de l'homme.* Clément d'Alexandrie : *Protreptique.* Nicolas Cabasilas : *Explication de la divine liturgie.*

Il est de mode de médire des apologètes. Ils auraient trahi l'Evangile en prétendant démontrer sa vérité par des arguments rationnels. Une telle critique me paraît le fait d'un anachronisme. On comprend les apologètes comme s'ils étaient du XVIIIe siècle. On leur impute des intentions qu'ils n'avaient pas. On méconnaît le sens de leur effort. De quoi s'agissait-il pour eux ? De réfuter les griefs des païens en leur expliquant l'Evangile dans un langage qu'ils pussent comprendre. Aujourd'hui, nous avons beau jeu de dénoncer leur « philosophie ». Notre tâche est infiniment plus simple que la leur. Ou plutôt: elle est d'un autre ordre. Ils se heurtaient au paganisme. Nous ne nous heurtons plus guère qu'à l'hérésie, du moins en Europe occidentale et en Amérique. L'hérésie et la vérité évangélique sont sur le même plan. Leur conflit est d'emblée intelligible. Il se situe d'emblée à la hauteur de la théologie. L'éclipse actuelle de l'apologétique est le signe que l'hérésie menace plus gravement l'Eglise que le paganisme.

En sera-t-il toujours ainsi ? Et devons-nous proscrire définitivement toute apologétique ? Il serait puéril de le soutenir. Déjà surgit, à l'Est, une nouvelle race d'hommes qui n'a point d'oreilles pour les sentiments, les vocables, les idiosyncrasies de l'Européen traditionnellement christianisé. Un nouveau mur se dresse devant l'Eglise, sur lequel des hommes apparaissent, étonnants de nouveauté, de fraîcheur, d'imprévu. Leurs réactions nous sont incompréhensibles, signe qu'ils ne nous comprennent point. Comment, en face d'eux, l'Eglise en resterait-elle à témoigner verbalement de Jésus-Christ, puisque notre verbe ne les atteint pas ? Ce qui compte n'est pas ce que l'on dit, c'est ce que l'autre comprend.

D'ailleurs, cet homme de l'Est, n'existe-t-il pas disséminé à des millions d'exemplaires un peu partout en Occident ? Ne faudra-t-il pas lui parler un jour, faire effort pour s'approcher de lui, pour connaître son vocabulaire, ses sentiments, sa foi et pour faire passer en eux l'Evangile éternel ?

Tout me dit que nous ne sommes pas prêts. Absorbés par la lutte d'ailleurs nécessaire contre l'hérésie, nous négligeons le second front, le front de l'incrédulité. La confession de notre foi est cruellement intérieure à l'Eglise. Preuve en soit le dernier numéro du *Semeur,* consacré à l'expression moderne de la vie [1]. On y sent un effort sympa-

Diadoque de Photicé : *Cent chapitres sur la perfection spirituelle.* Origène : *Homélies sur la Genèse* (épuisé). Nicétas Stéthatos : *Le Paradis spirituel.* Maxime le confesseur : *Centuries sur la charité.* Ignace d'Antioche : *Lettres.* Hippolyte de Rome : *La Tradition apostolique.* Jean Moschus : *Le pré spirituel.* Athanase d'Alexandrie : *Lettres à Sérapion.* A paraître : Hippolyte de Rome : *Commentaires sur Daniel.* Jean Chrysostome : *Lettres à Olympias.*

[1] *Le Semeur,* organe de la Fédération française d'étudiants. Rédaction et administration : 11, rue Jean-de-Beauvais, Paris V^e.

thique pour sortir des cadres d'une pensée théologique repliée sur l'Eglise (où elle a sa place légitime et nécessaire pour dépister l'hérésie et la réduire). Mais cet effort me paraît tourner court. Seul, l'article de M. P. Evdokimoff s'applique à marquer les conditions concrètes de la rencontre entre l'homme et la révélation. Mais que penser du « bouquet » d'articles sur les divers sujets modernes : existentialisme, presse, littérature, cinéma, roman policier, swing ? Quelle impression l'homme moderne retirera-t-il de la lecture de ces pages, où d'une part on lui montre qu'on le comprend et où d'autre part on lui déclare tout de go que Jésus-Christ seul est l'homme véritable ? Cette manière de témoigner n'est-elle pas à proprement parler inintelligible ? Jésus-Christ n'est-il pas réduit à quelque présence sacramentelle et anonyme (malgré son nom !) qui surgit au dernier alinéa ? Par crainte de la « théologie naturelle », n'a-t-on pas renoncé à établir tout contact entre l'homme moderne et l'Evangile ? Cette confiance mystique en l'affirmation verbale du nom de Jésus-Christ n'est-elle pas une démission du témoignage chrétien ?

Le témoignage chrétien envers les païens n'est pas un parler en langues ni une mystique du nom du Seigneur. Il est l'expression, mieux encore la traduction de l'Evangile dans toutes les langues, sentiments, fois et idées des hommes de chaque époque. Le risque de trahir est proche. Comment y échapper sans trahir d'une autre manière ? La voie étroite de vérité passe toujours entre deux abîmes.

Jean-Louis LEUBA.



CORRESPONDANCE

Binningen, le 24 avril 1947.

Monsieur le rédacteur,

En guise d'illustration de la conception de l'Eglise chez M. Karl Barth, vous avez publié — sans commentaire et ceci expressément — dans le dernier numéro de votre revue, le contre-projet de constitution ecclésiastique élaboré par M. Markus Barth pour l'Eglise réformée de Bâle-Campagne. Je comprends votre intention : vous vouliez montrer par là que l'ecclésiologie barthienne, si elle n'est pas comprise de manière prophétique, mais transposée directement dans la pratique, mène nécessairement à un congrégationalisme qui ruine l'Eglise dans son ensemble. Je ne regrette qu'une chose : que vous ayez si peu précisé votre intention et que vous laissiez à un autre à tirer les marrons du feu. Il le faut cependant car,

par votre publication, ce malheureux contre-projet s'est acquis un prestige plus grand encore que celui dont il jouissait déjà.

Je ne suis pas compétent pour m'exprimer dans votre revue, du point de vue exégétique ou systématique, au sujet de l'alternative : régime presbytérien-synodal ou congrégationalisme. Mais je suis convaincu de ceci : il importe de ne point dresser des projets et des contre-projets de constitution ecclésiastique sans tenir compte de la situation concrète et de ses exigences. Non que la théologie biblique doive s'adapter aux circonstances ! Mais, de même que toute prédication doit appliquer les résultats de l'exégèse à la situation concrète de la paroisse, de même une constitution ecclésiastique doit appliquer les données bibliques à la condition présente de l'Eglise. Or, j'estime que le contre-projet de M. Markus Barth a négligé ce dernier point.

Notre Eglise de Bâle-Campagne, vous le savez, attend sa constitution depuis 1832. Sa direction et son organisation, qui sont aux mains de l'Etat, sont profondément sécularisées. Le plus grave est que les politiciens seuls peuvent remédier à cet état de choses en prenant eux-mêmes les mesures juridiques propres à assurer à l'Eglise l'indépendance nécessaire. Ces dernières années, les autorités législatives de notre canton ont fait preuve de dispositions plutôt favorables à cet égard. Dans ces conditions, il appartenait à l'Eglise d'encourager ces bonnes dispositions et de les faire aboutir à des actes, en disant aux politiciens comment elle envisageait sa propre organisation future. Le Conseil synodal (organe encore inofficiel, sans compétences juridiques) a élu une commission préparatoire. Au bout de six mois de travail, celle-ci présenta un projet que la Pastorale et le Synode inofficiel étaient chargés de discuter et de mettre au net. C'est alors que M. Markus Barth lança son contre-projet qui, du fait de son ecclésiologie fondamentalement différente, mettait en question tout ce qui avait été élaboré jusqu'alors. Si bien que la discussion, maintenant, doit reprendre à la base. Et surtout : il est impossible que les politiciens ne retirent pas l'impression que l'Eglise ne sait pas ce qu'elle veut, et qu'il vaut mieux en rester au statu quo.

De plus, le contre-projet a quelque chance de plaire beaucoup à certains milieux, non certes pour des raisons théologiques, mais pour des raisons trop humaines. Pour avoir manqué de direction ecclésiastique pendant plus d'un siècle, la vie paroissiale est complètement abandonnée à son sort en maints endroits. Ces paroisses, qui auraient besoin d'une ferme direction centrale, sont précisément celles qui espèrent, grâce au régime congrégationaliste, pouvoir continuer comme ci-devant leur train-train paroissial. « Personne, après avoir bu du vin vieux, ne veut du nouveau, car il dit : Le vieux est meilleur. » D'autre part, le congrégationalisme trouvera de fervents adhérents en tous les petits politiciens de village — et ils sont nombreux — qui se méfient de tout ce qui vient de Liestal[1]. *Même si le congrégationalisme était biblique (ce que je ne crois pas), la plupart de nos paroisses ne seraient pas mûres pour lui. Et il n'est pas dans l'esprit du Nouveau Testament de donner une nourriture solide, même s'ils en ont envie, aux enfants qui ont encore besoin de lait.*

Je déclare malheureux le contre-projet de M. Markus Barth parce qu'il ne tient pas compte de la situation concrète mais qu'il s'obstine aveuglé-

[1] Chef-lieu du canton de Bâle-Campagne (*réd.*).

ment à faire triompher une opinion théologique prétendûment correcte. Aussi vous serais-je reconnaissant de bien vouloir publier une remarque en ce sens dans votre revue.

Avec mes cordiales salutations [1]. Walter NEIDHART.

La lettre de M. Neidhart appelle de notre part les précisions et constatations suivantes :

1. Je ne pensais pas à vrai dire contribuer au « prestige » du projet de M. Markus Barth en le publiant dans la présente revue. L'intention, avouée dans l'introduction (et que quelques-uns, en Suisse française, ont regrettée, pour être déjà trop claire...), n'apparaissait pourtant pas aux yeux de chacun. Morale : on ne saurait être trop explicite.

2. M. Neidhart n'aborde pas le problème de principe : régime presbytérien synodal ou congrégationalisme. Mais il nous apprend deux faits qui m'ont été confirmés par M. Ernest Zeugin, président du Synode (inofficiel) de Bâle-Campagne :

a) Le contre-projet de M. Markus Barth semble bien avoir compromis pour des années les efforts de l'Eglise de Bâle-Campagne à la recherche d'une constitution. Il a introduit une telle division dans les esprits, en les plaçant devant une alternative à laquelle ils n'étaient pas préparés, que l'Eglise aura grand-peine à élaborer elle-même un projet unique. L'Etat seul pourrait encore sauver la situation en intervenant directement. Mais le fera-t-il ? Et serait-il bon qu'il le fasse ? C'est ce dont il est permis de douter.

b) Si étrange que cela paraisse, le projet de M. Markus Barth a trouvé des alliés en tous les partisans de l'immobilisme paroissial. Certes, de mauvais moyens peuvent, *Dei providentia,* faire triompher une bonne cause. Mais cette collusion ne doit-elle pas faire réfléchir ? L'appui que rencontre soudain le congrégationalisme parmi certains fidèles de l'Eglise réformée de Bâle-Campagne n'est-il pas fondé sur un grave malentendu ?

3. A nos yeux, les événements ecclésiastiques de Bâle-Campagne ont la portée d'un signe avertisseur : il ne suffit pas de vouloir le bien. (Si encore c'était le bien ! Mais nous ne nous prononçons pas maintenant sur le fond du problème). Il faut aussi savoir le vouloir. La vérité n'est pas une lumière purement transcendante susceptible d'être plongée dans n'importe quel milieu. Elle est aussi humaine, aussi contingente. Et on ne saurait l'« administrer » sans tenir compte des circonstances. La vérité définitive ayant lui dans les quarante jours de Pâques à l'Ascension, M. Markus Barth pense que l'Eglise n'a pas d'autre histoire que ces quarante jours mêmes, auxquels elle pourrait prétendûment se référer immédiatement [2]. Le moins qu'on puisse dire, c'est que les événements de Bâle-Campagne montrent les conséquences pratiques d'une telle théologie. Il ne suffit pas de « dire la vérité ». Il faut encore la dire aujourd'hui, dans les circonstances d'aujourd'hui. Et nous voici ramenés au problème théologique par excellence : la place et le rôle des créatures et de l'histoire humaine dans la révélation. J.-L. L.

[1] Traduction de l'original allemand par J.-L. B. et J.-L. L.

[2] Markus Barth : *Der Augenzeuge.* Eine Untersuchung über die Wahrnehmung des Menschensohnes durch die Apostel. Zollikon-Zürich. Evangelischer Verlag, 1946.

LA VIE DE L'ÉGLISE

LE SYNODE DE L'ÉGLISE NEUCHATELOISE ET LE BAPTÊME DES ENFANTS[1]

Dans son dernier numéro, *Verbum Caro* a donné une « notice historique sur la question du baptême des enfants dans l'Eglise neuchâteloise ». Elle peut aujourd'hui être complétée puisque, dans sa session du 7 mai dernier, le Synode de cette Eglise était appelé à se prononcer sur la même question.

Commençons par rappeler quelques faits : Invité par le Conseil synodal à dire, lors de sa session du 12 juin 1946, s'il l'« autoriserait oui ou non à donner son agrément à la candidature de pasteurs qui, pour motif d'obéissance à la Parole de Dieu, déclarent ne pas se sentir le droit d'administrer le baptême aux petits enfants », le Synode avait décidé de surseoir à toute décision avant qu'une commission du baptême, à nommer par le Conseil synodal, eût présenté un rapport. D'après la motion qu'avaient présentée alors quelques députés (cf. *Verbum Caro* I/1, p. 47), le Synode pouvait attendre de cette commission l'étude des trois aspects suivants du problème du baptême : *a)* le baptême des enfants et la possibilité de confier à des pasteurs baptistes un ministère dans l'Eglise ; *b)* la liturgie du baptême et *c)* la discipline du baptême[2]. Ce qu'on avait appris du travail sérieux de la commission permettait aussi d'espérer un rapport exégétique et dogmatique, en même temps que des considérations de « prudence pastorale » pour régler le cas des deux ou trois pasteurs baptistes agrégés au clergé neuchâtelois. Mais c'est finalement ce dernier aspect seulement du travail de la commission qui a été porté devant le Synode. Le 7 mai, M. Marc DuPasquier, président du Conseil synodal et président de la commission du baptême, soumettait en effet au Synode le « projet de résolution » suivant :

1. L'Eglise réformée évangélique du canton de Neuchâtel, fidèle en cela à une tradition qui remonte aux temps apostoliques, fidèle également aux Réformateurs

[1] Compte rendu approuvé par MM. André Labhardt, Jean-Philippe Ramseyer et Jean Vivien, membres de la commission du baptême.

[2] C'est-à-dire, sans doute, la question de savoir dans quelle mesure on admettrait au baptême les enfants de parents indifférents ou n'ayant plus d'attaches vivantes avec la communauté des fidèles, et dans quelle mesure on continuerait à autoriser les parents à décider eux-mêmes où, quand et par qui le baptême de leurs enfants serait administré (baptême à domicile ou dans une paroisse qui n'est pas celle de leur domicile ou par un pasteur qui n'est pas celui de leur paroisse).

du XVIe siècle, reconnaît que le baptême des enfants n'est pas contraire à la lettre et qu'il est conforme à l'esprit du Nouveau Testament.

Elle ne conteste donc, par principe, ni la pratique ni la validité du baptême des enfants. En relation avec ce dernier, elle admet par ailleurs l'usage réformé de la ratification.

2. L'Eglise réformée évangélique du canton de Neuchâtel, fidèle à d'évidentes données néotestamentaires, admet, au reste, le baptême des adultes.

3. L'Eglise réformée évangélique du canton de Neuchâtel, qui admet le baptême des enfants sans exclure toutefois le baptême des adultes, et le baptême des adultes sans exclure toutefois le baptême des enfants, attend de ses pasteurs une même attitude de compréhension et de largeur. Tout exclusivisme aurait pour effet, non seulement d'affaiblir, mais encore de contredire la doctrine de l'Eglise, et de jeter le désarroi dans l'esprit des fidèles.

En conséquence, l'Eglise demande à ses pasteurs de ne pas refuser, par principe, de baptiser les enfants.

Toutefois, si, parmi les pasteurs déjà agrégés au clergé neuchâtelois, il s'en trouve qui, actuellement, ne se sentent pas la liberté de baptiser les enfants, l'Eglise décide à leur égard ce qui suit :

Par souci de charité fraternelle, et considérant que leur attitude l'a conduite à un examen salutaire de sa doctrine et de sa pratique du baptême, l'Eglise déclare ne pas s'opposer à leur élection dans les paroisses.

En réponse à la confiance qui leur est faite, les dits pasteurs s'engagent à éviter toute action qui serait de nature à ébranler la foi des fidèles dans la validité du baptême des enfants et à s'abstenir de la pratique du re-baptême.

Le débat qui suivit, presque constamment fraternel et serein, fut malheureusement interrompu beaucoup trop tôt sur la proposition d'un pasteur, de l'avis duquel on consacrait trop de temps à cette question beaucoup moins importante que celle du combat de « Jésus contre Mammon ». Un député fit alors remarquer qu'il fallait éviter des confusions regrettables et que l'Eglise ne saurait s'engager avec obéissance dans les questions financières et sociales du temps présent, sans être au clair d'abord sur sa propre structure qu'on essayait justement de préciser en étudiant la question du baptême. Malgré cet avertissement, le Synode accepta, de justesse, la clôture du débat. C'est ainsi que celui-ci se réduisit en somme à l'exposé motivé d'un certain nombre d'amendements au « projet de résolution » : on proposa quelques modifications rédactionnelles ; on proposa la suppression des trois derniers alinéas, ou encore un amendement qui aurait pu influencer le vote s'il avait pu être mieux défendu, et d'après lequel des pasteurs baptistes pourraient être admis non pas à des postes de pasteurs titulaires de paroisse, mais à des postes auxiliaires ou à des ministères spécialisés (agent de jeunesse, aumônier des étudiants, des hôpitaux, suffragant, administrateur de l'Eglise, etc.) dépendant directement du Conseil synodal et contrôlés par lui.



Au nom de quelques collègues dont il n'indiqua pas les noms, le pasteur A. Roulin, de Neuchâtel, proposa encore de substituer au « projet de résolution » le texte suivant :

1. L'Eglise réformée évangélique du canton de Neuchâtel, fidèle en cela à une tradition ecclésiastique très ancienne, tradition maintenue par les Réformateurs, admet la pratique et la validité du baptême des enfants. Et, en complément de ce dernier, elle admet aussi l'usage réformé de la ratification.

2. L'Eglise réformée évangélique du canton de Neuchâtel, fidèle à d'évidentes

données néotestamentaires, admet également la pratique et la validité du baptême des adultes.

3. L'Eglise réformée évangélique du canton de Neuchâtel, qui admet le baptême des enfants sans exclure toutefois le baptême des adultes, et le baptême des adultes sans exclure toutefois le baptême des enfants, attend de ses pasteurs une même attitude de compréhension et de largeur. Tout exclusivisme aurait pour effet, non seulement d'affaiblir, mais encore de contredire la doctrine de l'Eglise et de jeter le désarroi dans l'esprit des fidèles.

En conséquence, l'Eglise demande à ses pasteurs de ne pas refuser, par principe, de baptiser les enfants.

Toutefois si, parmi les pasteurs agrégés au clergé neuchâtelois, il s'en trouve qui ne se sentent pas la liberté de baptiser les enfants, l'Eglise décide à leur égard ce qui suit :

Par souci de charité fraternelle, et considérant que leur attitude la conduit à un examen salutaire de sa doctrine et de sa pratique du baptême, l'Eglise déclare ne pas s'opposer à leur élection dans les paroisses.

De leur côté les dits pasteurs s'engagent à respecter chez leurs collègues pédobaptistes la qualité de leur obéissance. Les pasteurs pédobaptistes s'engagent, eux aussi, au même respect à l'égard des convictions de leurs collègues baptistes.

L'Eglise réformée évangélique du canton de Neuchâtel déclare que le fait de se sentir empêché, pour motif de conscience, de baptiser les petits enfants, n'est pas un obstacle à l'agrégation au clergé neuchâtelois.

D'autre part, le Synode décide que l'étude de la question du baptême doit être poursuivie dans l'Eglise, et que si une prise de position uniforme doit être adoptée un jour, elle le soit après un examen prolongé et approfondi.

Enfin M. DuPasquier proposa de supprimer les mots *déjà* et *actuellement* du « projet de résolution » (seconde partie, premier alinéa), ce qui ouvrait largement la porte aux pasteurs baptistes, rendait en somme superflue toute la première partie de la résolution et changeait l'aspect du problème : il ne s'agissait plus de trouver une solution de « charité fraternelle » au sujet de deux ou trois pasteurs baptistes, mais de prendre une décision de principe, touchant à la structure même de l'Eglise, il s'agissait d'ouvrir toute grande la porte au baptisme. C'est sans doute en partie à cause de cette proposition d'ouvrir toute grande la porte qu'elle fut finalement complètement fermée. En effet, après des votes successifs sur les différents amendements, le Synode vota, par 82 voix contre 52, la résolution suivante :

1. L'Eglise réformée évangélique du canton de Neuchâtel, fidèle en cela à une tradition qui remonte aux temps apostoliques, fidèle également aux Réformateurs du XVIe siècle, reconnaît que le baptême des enfants n'est pas contraire à la lettre et qu'il conforme à l'esprit du Nouveau Testament.

Elle conserve donc, par principe, la pratique du baptême des enfants. En relation avec ce dernier, elle admet par ailleurs l'usage réformé de la ratification.

2. L'Eglise réformée évangélique du canton de Neuchâtel, fidèle à d'évidentes données néotestamentaires, admet, au reste, le baptême des adultes.

3. L'Eglise réformée évangélique du canton de Neuchâtel, qui admet le baptême des enfants sans exclure toutefois le baptême des adultes, et le baptême des adultes sans exclure toutefois le baptême des enfants, attend de ses pasteurs une même attitude de compréhension et de largeur. Tout exclusivisme aurait pour effet, non seulement d'affaiblir, mais encore de contredire la doctrine de l'Eglise, et de jeter le désarroi dans l'esprit des fidèles.

En conséquence, l'Eglise demande à ses pasteurs de ne pas refuser, par principe, de baptiser les enfants.

Quelques remarques s'imposent après ce compte rendu de la séance synodale :

a) On pourra accuser le Synode neuchâtelois de n'avoir pas pris au sérieux le problème du baptême en demandant une trop rapide clôture du débat, et par conséquent de n'avoir pas su discerner la portée de l'objet soumis à son examen. Mais cette accusation ne doit pas être faite à la légère : devant statuer sur quelque cas d'espèce, le Synode n'était pas préparé à envisager soudain (amendements de MM. DuPasquier et Roulin) la question sous son angle théologique. Il devait rester sur le plan de la « prudence pastorale » et tout à coup on lui a proposé de se mettre sur un autre plan : celui de la doctrine du baptême et de la structure de l'Eglise. Le Synode s'y est refusé. On regrettera certes cette apathie du Synode, on se plaindra de la navrante facilité avec laquelle il a voulu passer à l'ordre du jour. Mais on se demandera aussi s'il n'aurait pas mieux valu, quitte à assister à une séance plus houleuse, poser d'emblée le problème sur le plan théologique et ecclésiologique : on avait décidé de choisir une voie plus facile en apparence, celle de la « pratique », et on a bien dû s'apercevoir qu'en ne voulant pas expliquer *pourquoi* on baptise les enfants ou *pourquoi* on ne croit plus devoir les baptiser, on obscurcissait la vraie portée du problème et on favorisait la solution la plus « facile » et la plus « pratique » : celle du maintien de la tradition. Il était superflu de dire, comme on l'a entendu, que si au temps de la Réformation nos Eglises avaient réagi comme le Synode de Neuchâtel, la réforme de l'Eglise n'aurait pas eu lieu. Car alors on commençait par se demander *pourquoi* on se proposait de réformer l'Eglise.

b) Certains regretteront aussi que la commission du baptême se soit sentie poussée à rapporter si vite sur son travail, au lieu de pouvoir proposer une revision de la liturgie du baptême et l'introduction d'une discipline baptismale en même temps qu'une résolution sur le pédobaptisme. Il aurait été à la fois plus propre et plus audacieux d'attendre :

Plus propre parce que (qu'on me pardonne de le dire ainsi) ceux qui ont voté en faveur des baptistes ont remporté une victoire imméritée : ils ont vu se dresser contre eux, unis pour cette occasion, ceux qui croient que le pédobaptisme est fidèle à l'Ecriture sainte en même temps que ceux qui pensent (comme dit M. J.-S. Javet) que « l'immobilisme ecclésiastique est le premier — et le seul — article de foi ». Or il aurait fallu éviter cette union, ce qui se serait fait si la question du baptême avait été posée dans toute son ampleur.

Et plus audacieux, parce qu'une discussion sur toute la question du baptême aurait signifié pour l'Eglise un véritable risque spirituel et l'aurait bien salutairement secouée.

c) On regrettera enfin, en pensant aux Eglises des autres cantons et des autres pays qui prendront connaissance de cette résolution, que celle-ci donne l'impression d'être une sorte de confession de foi. Car ce qu'il en reste n'était primitivement qu'une suite de considérants qui devaient expliquer, d'une façon dont tout le monde reconnaît d'ailleurs l'illogisme (mais n'est-ce pas précisément le propre de la « charité fraternelle » d'être illogique ?), les exceptions tolérées. Les trois premiers points n'avaient donc de sens qu'à cause de la fin de la résolution. Si ce qui concernait les exceptions était rejeté, il aurait aussi fallu renoncer au début pour remplacer

le tout par une résolution toute différente. C'est pourquoi certains membres de la commission ont finalement refusé ce qui restait de leur projet.

d) Par un souci de discrétion qu'il faut souligner, aucun des nombreux pasteurs *pédobaptistes* de l'Eglise neuchâteloise qui, depuis plusieurs années, mènent un combat parfois très dur et très ingrat pour rendre au baptême sa place légitime dans la vie de leur paroisse, n'a protesté contre ces mots : « ... considérant que l'attitude des pasteurs *baptistes* a conduit l'Eglise à un examen salutaire de sa doctrine et de sa pratique du baptême... » Et pourtant ces mots étaient injustes à leur égard.

e) On se réjouira cependant de deux choses qui sont, à notre avis, le seul aspect positif de la décision du Synode : d'abord du fait que le premier point de la contre-proposition de M. Roulin n'ait pas été admis. Car il niait en somme la possibilité de se référer à l'Ecriture sainte pour fonder le pédobaptisme et n'acceptait ce recours que pour le baptême des adultes (cf. 2e point). Si cette proposition avait été admise, les baptistes auraient pu, à bon endroit, accuser notre Eglise d'avoir abandonné le terrain qui avait légitimé la Réforme, abandonné par conséquent la seule raison d'être des Eglises réformées : la soumission à la Parole de Dieu et l'opposition à une tradition ecclésiastique qui combat cette Parole. Bien malgré sa paresse et sa faiblesse et son désir de « passer à l'ordre du jour », notre Eglise a évité cette disqualification de sa raison d'être. Et le second point dont on peut se réjouir, c'est que par sa décision, le Synode, tout à fait inconsciemment, a créé un précédent qui, pour l'avenir, est porteur d'immenses promesses : ce n'est ni le pasteur ni la paroisse qui peuvent prendre des décisions qui touchent à la structure, à la foi et à la vie profonde de l'Eglise. C'est un coup porté contre le double danger qui nous menace si facilement : le papisme pastoral et le congrégationalisme.

C'est là que se trouve peut-être la seule réelle victoire de la décision du Synode. Car, pour le reste, c'est une bien pauvre victoire.

J.-J. VON ALLMEN.

A PROPOS DU DIMANCHE DES MÈRES

Le dimanche des mères, dont l'origine remonte, si je suis bien informé, à une initiative des Unions chrétiennes de jeunes gens des Etats-Unis, est en passe de devenir, dans nos Eglises protestantes, une fête assez couramment célébrée pour qu'on en puisse parler ici dans la rubrique de « La vie de l'Eglise ». En effet, un nombre important de prédicateurs aura choisi la joie, les soucis et la grandeur de la maternité pour thème de leur méditation du deuxième dimanche de mai ; et il est à supposer — pour peu qu'ils s'en tiennent d'une façon générale à la tendance qui les caractérise depuis quelques années — que nos journaux ecclésiastiques n'auront pas

protesté, ou très faiblement seulement, contre cette solennité, et même qu'ils en auront souligné plutôt la douceur et le bien-fondé [1].

Je ne voudrais pas gâcher cette joie et cette euphorie. Je ne voudrais pas non plus qu'on oublie dans l'Eglise que nos mères, qui ont affronté, pour nous donner la vie, tant de douleurs et qui, pour nous la maintenir, ont connu tant de soucis, de travaux, de veilles, de prières et de renoncements, ont pleinement le droit d'en être récompensées par notre affection, notre reconnaissance et quelque petite attention qui nous coûtera infiniment moins que ce que nous leur avons coûté.

Il me paraît cependant que cette fête des mères, qui chaque année rallie davantage de suffrages, a des côtés assez inquiétants pour qu'on demande à l'Eglise d'en réexaminer l'opportunité.

On aurait des raisons valables de penser qu'il s'agit dans cette fête d'un abus, d'une profanation du dimanche, d'un oubli que ce jour est celui du *Ressuscité* et non celui de la célébration des sentiments de la nature humaine. On aurait raison encore de penser que si l'Eglise essayait de retrouver le rythme de l'année liturgique en généralisant cette compréhension-là du dimanche, elle compromettrait définitivement toute réforme cultuelle bibliquement valable [2].

Mais je ne m'arrêterai pas à toutes ces raisons, car il me semble plus urgent de rechercher ce que cache, en somme, ce dimanche des mères.

La première chose à laquelle on pense forcément, c'est que par cette fête la mère est isolée, séparée de son mari. On a beau vouloir, dans certaines paroisses, en faire la fête des parents ou celle de la famille, il n'en demeure pas moins que c'est le dimanche des mères et non celui des pères et des mères. L'Eglise est ainsi invitée à séparer ce que Dieu a uni, à célébrer dans la mère quelque chose qu'elle serait en elle-même, indépendamment de l'homme qui lui a permis d'être la mère qu'elle est [3]. Et comment l'Eglise protestante ne contribuerait-elle pas, de son côté, à saper la sainteté du lien conjugal si elle porte elle-même — ne serait-ce qu'une fois par an — la main contre cette union que Dieu veut garder et sauvegarder contre

[1] Je passe sur les citations qui auront ponctué ces sermons et ces articles de journaux, et où toute une nuée de grands hommes (de Lincoln à l'amiral Byrd, en passant par Pasteur, Edison, Lyautey, Charles Wagner, Bergson et Wilfred Monod) auront eu l'occasion de reprendre la parole. Je passe aussi, à dessein, sur l'aspect financier et mercantile de ce dimanche. On sait en effet à quel point fleuristes, confiseurs, chocolatiers, parfumeurs, libraires, etc., exploitent cette fête des mères. Les commerçants seraient d'ailleurs stupides de ne pas saisir l'occasion qui leur est offerte (et qu'ils s'efforcent d'année en année de rendre plus impérieuse pour leur clientèle) de tirer profit de la piété filiale du public, la technique moderne de la publicité leur ayant enseigné que pour vendre il importe moins de subvenir à des besoins que de créer des désirs ou des devoirs.

[2] Un tel essai de séculariser, partiellement du moins, l'année liturgique, a été proposé par le volume *Das Jahr der Kirche in Lesungen und Gebeten* (E. Linderholm, *Neues Evangelienbuch,* deutsch von Th. Reissinger, in zweiter Auflage vermehrt und überarbeitet mit W. Knevels und G. Mensching von Rudolf Otto), Gotha 1927.

[3] Ou alors l'homme n'a été qu'une *chose* utilisée par la femme pour qu'elle puisse devenir mère : un prince consort.

l'œuvre du Séparateur, du *Διάβολος* ? En étant celui des mères seulement, ce dimanche favorise donc en quelque sorte le culte d'une virginité féconde.

Mais il y a plus : le père étant comme exclu, et la mère seule choyée et célébrée par ses fils [1], elle va pouvoir être aimée en tant que femme. Et l'on se trouve, malgré un vernis de pieux sentiments, de sublimation spiritualiste, de religiosité, dans l'ambiance connue sous le terme de complexe d'Œdipe, dans le genre d'affection que Balzac a si magistralement dépeint dans *Le Lys dans la vallée*, dans la clarté équivoque que Rousseau a connue dans ses rapports avec Mme de Warens. Le père (c'est-à-dire : un autre homme, n'importe quel autre homme ; c'est pourquoi il est possible, dans cette ambiance, de voir sa mère même dans une femme qui ne l'est pas) étant écarté du chemin qui mène du fils à la mère, celle-ci se trouve à la portée des désirs de son fils, et devient celle qui le comblera.

Ce qu'elle va faire en étant pour lui celle qui initie, celle qui révèle, celle qui découvre les mystères de la vie du monde et de la joie du ciel ; celle qui, étant femme, est en rapport direct avec le secret des choses et leur sens profond, en rapport avec le divin : la médiatrice de la foi, celle qui, n'étant pas pécheresse (dans cet éclairage, une mère pécheresse est inimaginable) n'a pas besoin de conversion [2]. Non plus seulement *virgo*, mais *virgo immaculata*.

Ave mater, gratia plena !

Car c'est bien à cela qu'il en faut venir quand on se laisse embaucher pour le jeu du Séparateur : on isole un être pour en faire un dieu.

C'est là-contre que l'Eglise devrait protester en abandonnant cette malencontreuse habitude d'apporter à la mère, le deuxième dimanche de mai, un hommage d'hyperdulie [3].

J.-J. von Allmen.

[1] Le dimanche des mères est une invention de fils adultes. Si des femmes l'avaient imaginé, ce ne seraient pas les filles, mais tout au plus les mères elles-mêmes.

[2] C'est ce que montre la fine pointe de l'argumentation de Schleiermacher dans sa fameuse *Weihnachtsfeier*, ce dialogue à la Platon qu'on pourrait bien nommer l'origine théologique du dimanche des mères.

[3] C'est volontairement que je n'ai pas donné à cet article de plus amples développements. Le lecteur pourra, par lui-même, établir tous les rapprochements qui s'imposent entre le troisième aspect du dimanche des mères que nous avons signalé et le rôle que l'Eglise romaine fait jouer à la Sainte Vierge. Il pourra même se demander si la « virginisation » de toute mère (cf. notre premier point) n'est pas, parmi tant d'autres, un des aspects de notre sempiternel essai de contrefaire le Christ, de nous prendre nous-mêmes pour le Sauveur (comme les femmes ont sans doute toujours envie de se prendre pour Marie). Mais il pourra aussi — il y trouvera peut-être plus de plaisir — faire d'inattendus rapprochements entre Rousseau, cette élève du piétiste Magny qu'était Mme de Warens, Schleiermacher, un certain aspect mystique de Balzac et... les Unions chrétiennes américaines.

Avant la Conférence d'Oslo

CONSEIL SUISSE DES JEUNESSES D'ÉGLISE

Voici près d'une année que les dirigeants des différents mouvements de jeunesse d'Eglise ont jeté les bases d'un organisme tendant à « établir le contact entre les associations de jeunesse des Eglises membres de la Fédération des Eglises de Suisse[1] ». Il y a là un phénomène qui n'est pas propre à notre pays, mais dont on peut observer aussi ailleurs les manifestations, partout où les mouvements de jeunesse d'Eglise ont pris quelque importance. Il s'agit en effet, pour ces derniers, de sortir d'un relatif isolement paroissial ou cantonal, et de s'organiser, non seulement en conseils nationaux, mais encore en une vaste alliance internationale, dirigée et inspirée par la section de jeunesse du Conseil occuménique des Eglises. Du moment que les jeunesses d'Eglise entendent rester et travailler délibérément sur le terrain ecclésiastique et confessionnel, il est logique qu'elles s'organisent entre elles à l'exemple des Eglises dont elles dépendent.

Le 19 mars 1947 s'est constitué définitivement à Genève le *Conseil suisse des jeunesses d'Eglise* En font partie :

La « Junge Kirche »,
Le « Zwinglibund »,
La jeunesse d'Eglise de Bâle-Campagne,
La jeunesse de l'Eglise nationale du canton de Vaud,
La jeunesse de l'Eglise libre du canton de Vaud,
La jeunesse de l'Eglise nationale du canton de Genève,
La Jeune Eglise du canton de Neuchâtel.

Le Conseil a nommé son bureau pour une année :

Président : pasteur Heinrich Hellstern, Zurich ;
Vice-président : pasteur Jean-Ph. Ramseyer, Neuchâtel ;
Secrétaire : pasteur Freddy Huguenin, Genève.

Un tel organe s'est immédiatement révélé indispensable dans la préparation de la conférence d'Oslo (où l'on a déploré que les jeunesses d'Eglise, qui représentent de très loin le mouvement le plus important de Suisse, n'aient droit qu'à dix délégués contre quatorze aux U. C. J. G., U. C. J. F. et A. C. E.). Il a eu également à constituer les délégations aux rencontres préparatoires de Versailles et d'Amsterdam, et à la conférence mondiale des jeunesses d'Eglise qui se tiendra à Lund, en Suède, immédiatement après les journées d'Oslo.

[1] Art. 1 des principes directeurs.

CONFÉRENCE D'OSLO ET DIFFICULTÉS POLITIQUES[1]

Dans quelques semaines déjà les premiers délégués à la conférence mondiale des jeunesses chrétiennes quitteront leur lointain pays pour la Norvège. Le comité d'organisation de la conférence a mis la main aux derniers préparatifs pour ce grand rassemblement d'environ 1500 jeunes chrétiens. Les difficultés de toutes sortes sont nombreuses. Sans parler des problèmes de transports, de visas, de finances, de représentation équitable par pays et par mouvements, disons deux mots des questions politiques que soulève l'organisation d'une telle conférence internationale.

La jeunesse des Eglises orthodoxes de Russie, de Yougoslavie, de Bulgarie et de Roumanie a, bien entendu, été invitée, mais jusqu'ici aucune réponse n'est encore parvenue de sa part. La jeunesse de l'Eglise orthodoxe grecque, par contre, a fait savoir qu'elle enverrait des délégués à Oslo. On voit toutes les considérations politiques qu'on ne manquera pas de tirer d'une telle situation, et combien certains esprits prévenus auront beau jeu pour taxer la conférence (sous-entendu l'Eglise) de réactionnaire et d'anglo-saxonne !

D'autre part, contrairement à ce qui avait été prévu et annoncé, la délégation allemande ne pourra pas comprendre soixante-quinze délégués mais seulement quinze, le gouvernement norvégien ne voulant pas accorder plus de visas. Le coup a été particulièrement douloureux pour la délégation allemande qui avait déjà fait ses préparatifs pour Oslo et qui avait faim et soif d'amour fraternel, qui brûlait de retrouver enfin un contact avec le monde extérieur, d'entendre et de voir autre chose que des pleurs et des ruines, de réaliser enfin qu'une réconciliation n'est possible que dans l'Eglise de Jésus-Christ.

Le Conseil suisse des jeunesses d'Eglise, réuni à Genève au moment même où arrivaient ces nouvelles, s'est justement ému de la chose. Il décida à l'unanimité d'envoyer la résolution suivante à la direction de la conférence d'Oslo :

« Le Conseil suisse des jeunesses d'Eglise (qui représente toutes les associations de jeunesse d'Eglise de Suisse), réuni à Genève le 19 mars 1947, a pris connaissance des difficultés d'ordre politique qui surgissent à l'occasion de la conférence d'Oslo, notamment en ce qui concerne les délégations orthodoxe et allemande.

» Convaincu de la parfaite objectivité des organisateurs, et de leur désir de servir Jésus-Christ en dehors de toute influence politique, il craint néanmoins que le témoignage de l'universalité de l'Eglise ne soit faussé devant le monde par l'abstention des uns et la limitation imposée aux autres.

» Il demande expressément aux organisateurs de la conférence d'Oslo de ne céder à aucune pression de nature politique, et d'insister particuliè-

[1] Quelques-uns des renseignements ci-dessous sont tirés du journal *Junge Kirche*, avril 1947, dans une communication du pasteur H. Hellstern.

rement auprès du gouvernement norvégien pour qu'il accorde à la délégation allemande les visas correspondants au chiffre de délégués primitivement prévus.

» L'Eglise doit donner dans le monde, par la conférence mondiale des jeunesses chrétiennes, un témoignage clair et pur. Si les obstacles devaient se révéler de nature à compromettre ce témoignage, il paraît au Conseil suisse des jeunesses d'Eglise qu'il faudrait alors revoir la date et le lieu de la conférence. »

La direction de la conférence a voué une attention toute particulière à cette résolution. Elle a abordé les grands problèmes qu'elle soulevait avec tout le sérieux et la liberté désirables. L'entretien a révélé combien les blessures dont le national-socialisme a marqué les peuples opprimés sont encore vives, et combien la souffrance de certains est encore dure et profonde. La délégation norvégienne a fait remarquer que l'autorisation accordée — pour la première fois depuis la libération — à des Allemands (ne fussent-ils que quinze) de venir en Norvège, témoigne de la part du gouvernement norvégien d'une grande bonne volonté. C'est là un signe que l'amertume peu à peu diminue. On aurait aimé que de nombreux frères d'Allemagne puissent assister à l'entretien. Ils auraient pu se rendre compte alors qu'on ne peut pas passer aussi rapidement qu'on le souhaiterait en Allemagne sur tout ce qui s'est passé. Mais, d'autre part, ils auraient pu se rendre compte aussi du souci qu'on avait d'affirmer l'universalité de l'Eglise en toutes circonstances. Les Allemands présents à Genève ont dit à quel point ils étaient reconnaissants au Conseil suisse des jeunesses d'Eglise pour sa résolution, d'autant plus reconnaissants que cette résolution avait été prise tout à fait à leur insu.

Il faut que les chrétiens soient les premiers à jeter des ponts sur les abîmes qui séparent les hommes d'aujourd'hui, afin que l'amertume et la haine disparaissent au sein d'une Eglise dont tous les membres vivent de la miséricorde d'un même Seigneur.

Jean-Ph. RAMSEYER.

NOUVELLES PASTORALES

Suisse française

Consécrations au saint ministère : MM. Cl. Bridel (Eglise libre vaudoise), engagé par l'Eglise réformée de France ; R. Tiercy (Eglise nationale de Genève), engagé par la Société des Missions évangéliques de Paris.

Nominations et mutations : MM. les pasteurs R. Dubois (Coffrane), nommé à Dombresson ; H. Germond (Echallens), nommé à la cathédrale de Lausanne ; J. Vivien (Couvet), installé à Neuchâtel.

Retraites : MM. les pasteurs R. Mottier (Chêne, Genève), R. Vuitel (Colombier, Neuchâtel).

Décès : MM. Ed. Archinard (né en 1862), J. Stalé (né en 1907), pasteur à Môtiers.

Facultés de théologie, semestre d'hiver 1946-1947 : *a) Genève :* Nombre des immatriculations, 19 ; nombre total des étudiants inscrits, 54 ; thèses de baccalauréat en théologie, 5. — *b) Lausanne,* Faculté universitaire : Nombre des immatriculations, 10 ; nombre total des étudiants inscrits, 47 ; examens de licence, 10. — *c) Lausanne,* Faculté libre : Nomination de chargés de cours : MM. L. Bovet, Dr méd. (psychologie) ; P. Pidoux, licencié en théologie (hymnologie) ; M. Schaller, licencié en théologie (histoire des religions). Nombre des immatriculations, 9 ; nombre total des étudiants inscrits, 28 ; thèses de licence, 2. — *d) Neuchâtel :* Nombre des immatriculations, 2 ; nombre total des étudiants inscrits, 29 ; thèses de licence, 4.

France

1. *Eglise réformée.*

Consécrations au saint ministère : MM. Paul Brès, André Espaze, Théodore Spiro.

Nominations de présidents de conseils régionaux : MM. les pasteurs F. Berton (Millau, 8e circ.) ; Bouvier (Saintes, 5e circ.) ; Chatonay (Alger, 16e circ.) ; Couve (Talence, 6e circ.) ; Tirel (Mazamet, 7e circ.) ; Valette (Saint-Raphaël, 11e circ.).

Démissions : MM. les pasteurs La Gravière (Port-Royal, 3e circ.), démissionne, étant nommé au Conseil de la République ; R. Redalié (Liévin, 1re circ.), démissionne pour rentrer en Suisse ; Ferrier-Welti (Amiens, 1re circ.).

Services de l'aumônerie militaire : M. le pasteur André-Liotard, chef de l'aumônerie du *territoire et de la France d'outre-mer,* regagne sa paroisse française de Washington. Il est remplacé par M. le pasteur H. Cabrol. — *Extrême-Orient,* chef de l'aumônerie : M. le pasteur Forget, aidé par MM. les pasteurs E. Bernard, G. Fargues, G. Gourand, R. Mordant, E. Morel, A. Nicolas, R. Wennagel. — *Allemagne et Autriche,* chef de l'aumônerie : M. le pasteur Sturm, aidé pour l'Allemagne par MM. les pasteurs J. Lauga (aumônier chef), Angevin, Boisset, Bolle, Bruneton, Casalis, Courthial, Debû, Peloux ; pour l'Autriche par MM. les pasteurs Roth (aumônier chef), Burine, Ungerer, Weiss. — *Maroc :* M. le pasteur J. Roche, chef de l'aumônerie, se retire et est remplacé par M. le pasteur J. Gounelle, aidé par MM. les pasteurs Boscheron, Guillon, de Mondenard.

Retraites : MM. les pasteurs Ed. Bénignus (Neuilly-sur-Seine, 3e circ.), Camblong (Périgueux, 6e circ.), M. Casalis (Le Mans, 4e circ.), H. Dartigue (Remiremont, 15e circ.), Ellenberger (Bourges, 14e circ.), E. Galley (Cros, 8e circ.), Mermod (Chaumont, 15e circ.), Pelaux (Lons-le-Saunier, 15e circ.), L. de Saint-André (Tours, 14e circ.), Verbier (Vichy-Moulins, 14e circ.).

Décès : MM. A. Arnal, S. Daullé, A.-Ph. Poulain (pasteur à Dieppe, 2e circ.).

Facultés de théologie : Nouvelles non parvenues. L'école préparatoire de théologie des Batignolles a fêté son centenaire le 2 mars.

Nouvelles non parvenues : Des Eglises luthériennes de France, de l'Union des Eglises évangéliques protestantes de Belgique, de l'Eglise chrétienne missionnaire belge.

BIBLIOGRAPHIE

Alexandre Vinet, *Etudes et Méditations évangéliques I. L'Epitre aux Colossiens.* Lausanne, Payot, 1946.

La préface situe ces études dans la vie et dans le plan d'enseignement homilétique de Vinet et définissent leur but et leur nature. Vinet divisait l'homilétique en trois sous-disciplines : étude générale de l'art oratoire ; histoire de la prédication, destinée à dégager empiriquement les règles du discours ; exercices pratiques ayant pour objet soit des textes isolés, soit des péricopes, soit encore un livre biblique entier. Les présentes études sont de ce dernier type, une « explication homilétique » de l'épître aux Colossiens.

Vinet décrit dans une introduction la démarche de l'explication homilétique. Elle n'est pas une exégèse, mais part des résultats de l'exégèse ; elle n'est pas non plus la simple juxtaposition d'homélies sur des péricopes successives d'un même livre biblique, mais une explication tendant à donner du livre étudié un aperçu complet, logique et articulé. Ce procédé (qui n'est ni unique ni exclusif) a de multiples avantages. La prédication, plus suivie, stimulera l'attention et la réflexion des auditeurs, et les liens qui doivent être établis d'une prédication à l'autre soutiendront leur mémoire. Le prédicateur s'oblige à traiter « toutes les principales matières du christianisme » et sera préservé d'un choix arbitraire des textes. Enfin, la Bible « toujours trop peu connue », entre, mieux que par des sermons sur des textes isolés, dans le champ visuel.

Les difficultés sont d'ordre logique d'abord. Impossible de se borner à une simple paraphrase, qui détruirait précisément la « phrase » du texte, « l'émission à la fois complète et indivisible de la pensée et du sentiment » (7). Il faut chercher « les articulations naturelles du discours » et pour cela comprendre la structure de la pensée dans l'ensemble du livre prêché. La seconde difficulté est d'ordre rhétorique. L'auditeur ne peut se satisfaire d'un « commentaire perpétuel du texte » ; il exige que chaque prédication ait une architecture qui permette de la reconnaître comme un tout, « ayant un objet bien distinct et un dénouement relatif à cet objet » (9). Le prédicateur devra sans doute se garder de créer artificiellement cette architecture ; mais sans trahir son texte, s'appliquer à en souligner les lignes essentielles et frappantes, passant plus rapidement sur ce qui est secondaire.

Vinet s'étend longuement sur un point pratique. Pour préserver de sécheresse doctrinale la prédication d'un texte, « il faut tenir compte, jusqu'à un certain point, de la subjectivité de l'auteur », ajouter à sa parole le poids de sa personnalité. Sans l'intervention de celle-ci dans l'exposé, « la Bible serait le récit parfaitement aride de certains faits ou l'exposition

parfaitement abstraite de certaines vérités sans l'onction du cœur » (12). « La vérité réfléchie ou répercutée dans une âme d'homme et non plus abstraite (...) trouve certainement plus d'accès et plus d'accueil dans notre âme » (13). Il faut moins une doctrine que des faits, moins des idées que des personnalités. C'est le XIXe siècle qui parle, sa défiance à l'égard de la parole pure et simple ; Schleiermacher est présent quand Vinet déclare que Dieu « a voulu que nous fussions engendrés les uns par les autres et que l'âme influât sur l'âme, la liberté sur la liberté » (17).

Fort heureusement, Vinet ne fait guère application de cette méthode dans son cours et s'attache avec une remarquable constance à ce qui est écrit. Et pourtant l'élément doctrinal est manifestement désaccentué dans sa pensée. En principe, certes, la portée en est clairement reconnue : « La foi ne sauve pas par sa nature sans son objet (fidéisme), ni par son objet sans sa nature (doctrinarisme) (...) mais il est certain que l'objet de la foi détermine aisément sa nature. On ne peut croire à un même objet de plus d'une manière » (57). (On est bien loin du relativisme mystico-libéral.) Mais dans la pratique de l'explication du texte, on voit cet élément privé dans une certaine mesure de sa nécessité fondamentale ; non certes au profit de la personnalité de l'apôtre, mais au profit de l'exigence morale. Dans l'étude de Col. 1. 15-20, où Paul jette les bases de la morale chrétienne, étude qui est en vérité un morceau d'exégèse de tout grand style, le lecteur voit certes que Vinet se meut dans le monde de la doctrine christologique avec une admirable aisance, mais il a l'impression que malgré un visible rigorisme doctrinal il voudrait ne pas s'attarder longtemps à la théorie ; malgré l'abondance des formulations concises et lumineuses d'une pensée remarquablement précise et forte, une certaine stérilité se fait sentir : Vinet n'a guère aperçu toute l'étroite nécessité qui lie les affirmations dogmatiques du premier chapitre à la suite parénétique de la lettre. Car elles ne veulent pas seulement combattre certaines aberrations dogmatiques en posant la primauté absolue de Jésus-Christ, mais définir les bases de la liberté royale et de l'obéissance des enfants de Dieu, qui sont le sujet de l'épître. La conséquence de l'isolement de ces versets dogmatiques, c'est l'isolement de la parénèse qui, privée dans une certaine mesure de son fondement, devient un recueil de préceptes spirituels, une loi d'une terrible lourdeur : dans la morale, Jésus-Christ est destitué de sa primauté absolue.

Sans doute, il est impossible de ne pas s'incliner devant l'intransigeante énergie morale de Vinet. Mais quelle tension tragique dans la vie chrétienne : « De quels lambeaux de ce vieil homme que je dois faire mourir, ai-je ensanglanté le chemin de ma vie ? » (207). On est loin de la royale sérénité de l'épître, si peu pathétique quand elle parle de l'homme. C'est que pour Vinet l'affirmation « il nous a rendus à la vie » (Col. 2. 13) ne peut être qu'une anticipation, une espèce d'héroïque exagération de la foi (269) ; comment ne pas devenir pathétique, si la royauté totale du Christ, et donc la vie et la liberté, ne sont pas l'indéracinable commencement de tout.

Telle est l'aberration fondamentale de l'exégèse de Vinet. Mais assurément, la parénèse une fois replacée dans son vrai contexte, nous ne pouvons que prendre au sérieux la farouche énergie de ces appels à l'obéissance. Vinet est aux antipodes de ce libéralisme bourgeois qui prend le confort pour un dogme chrétien, et il trouve, pour peindre la vie du

croyant, des accents kierkegaardiens. Il est d'ailleurs nécessaire de souligner, pour éviter un malentendu possible, qu'il n'est pas un ascète. Si sa morale n'est qu'imparfaitement celle des affranchis du Christ, parce qu'il ne voit pas clairement le lien qui unit l'obéissance à la liberté, elle n'est pas une morale de moine. A preuve la remarquable étude qu'il consacre à la « Perfection fantastique » (Col. 2. 20 ss.), avec ses pages à la fois fortes et nuancées sur la réhabilitation du corps par l'Evangile, sa distinction nette entre le corps et la chair ; à preuve aussi les excellentes remarques sur la morale stoïcienne, qui mutile l'homme ancien au profit de l'homme ancien (348) et fait régner le péché sous le manteau de la vertu.

Ces *Etudes et Méditations* inspirent le plus profond respect. Vinet a indéniablement de la grandeur. Cette impression qui persiste en dépit des critiques nécessaires, est-elle due à la pensée exacte et pourtant si forte, au style qui la porte et l'exprime avec tant de sûreté ? Certes ; mais ce ne sont là que les moyens d'action et de réalisation d'un esprit passionné de vérité, et qui ne recule pas devant l'engagement. Impossible de lire sans reconnaissance ces belles pages.

Christophe SENFT.

François Quiévreux, *Les Paraboles*. Paris, Je sers et Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946.

« L'auteur a été amené par l'étude des vitraux de nos cathédrales à pénétrer l'interprétation qu'on donnait au XIIe et au XIIIe siècle aux paraboles » (9). Remontant de là aux commentateurs plus anciens, il a été frappé par l'unité de pensée des douze premiers siècles de la chrétienté, en particulier dans l'interprétation de la Bible. M. Quiévreux nous donne dans son livre une partie des résultats de ses investigations.



Il se défend d'être un théologien, ou un historien, ou un spécialiste des études bibliques ; il est « un laïque, un ignorant et un profane », dont l'intention « n'a pas été d'écrire un ouvrage de caractère théologique ou historique, mais simplement de rendre témoignage à l'Evangile » (10 s.). Pourtant son ouvrage, hautement théologique, fondé sur des prémisses duement et clairement établies, ne saurait échapper tout à fait à un jugement théologique.

Il est divisé en trois parties. Dans la première, l'auteur aborde le problème de l'interprétation des paraboles. Jusqu'au XIIe siècle, dit-il, règne une conception symboliste du monde ; la parole est destinée à dévoiler le symbole dans les choses, qu'elle élève ainsi « jusqu'à la dignité de l'image ». La réalité sensible est vraie en ce qu'elle est le symbole de la réalité supérieure. Avec le XIIIe siècle commence le déclin spirituel. Vues sous l'angle scientifique, les choses trouvent en elles-mêmes leur centre de gravité ; elles se ramènent peu à peu à ce qu'elles paraissent à l'œil et au calcul, et la parole descend au rang de simple nom ou signe des choses. M. Quiévreux admet un peu hâtivement que le symbolisme est la forme de pensée propre aux écrits bibliques, et par conséquent aussi celle qui doit présider à leur interprétation. Il en trouve la confirmation dans l'interprétation que la Bible elle-même fait des Ecritures. En effet, le Nouveau

Testament ne pratique pas une exégèse historique ou littérale : les paroles et les choses de l'Ecriture sont pour lui des figures de la Nouvelle Alliance, et il les interprète à partir de la révélation nouvelle en Jésus-Christ. La pensée et le langage du Nouveau Testament sont donc eux-mêmes symbolistes, et l'interprétation dite objective, ou historique, ou littérale de ses écrits est un anachronisme rationaliste. Cela s'applique en tout premier lieu aux paraboles : « Aussi bien dans l'Ancien Testament que dans les paraboles, il y a un sens spirituel dont le sens littéral n'est que la figure » (52).

Cette première partie de l'exposé pose un si grand nombre de problèmes importants, qu'elle devrait être discutée en détail. Nous devons nous borner à situer en gros le centre du débat, en signalant deux erreurs. D'une part l'affirmation que le symbolisme est la forme de pensée valable dans l'ensemble du monde antique, Israël y compris (53). En réalité, même le monde grec est divisé sur la signification du monde sensible, et cette structure uniforme de la pensée antique, qui pourrait servir de postulat au départ de l'interprétation de la Bible, n'existe pas. D'autre part la confusion entre l'interprétation typologique, fondée sur l'unité des promesses et de l'accomplissement, et l'interprétation symboliste, la première partant du Fils incarné pour en saisir les figures dans l'Ancien Testament, la seconde partant d'une systématique indépendante, pour découvrir dans la lettre scripturaire les symboles du spirituel.

En fait, la réalité de l'incarnation est ici mise en cause. Le Nouveau Testament enseigne que Jésus est le Fils manifesté en chair, chair qui est le Fils lui-même, non son symbole. Ses paroles faisant partie de sa chair sont non des symboles de la réalité divine, mais cette réalité elle-même. Si c'est un contresens de les comprendre littéralement — philologiquement — c'en est un de croire que Jésus est le Fils, et l'on en vient à affirmer que Jésus et ses paroles constituent l'humanité du Christ, tandis que sa divinité réside dans l'Eglise et sa tradition. « Il y a dans notre mépris de la tradition l'oubli de la divinité du Christ » (40 s.). Nous pensons au contraire qu'un exégète qui croit que Jésus est le Fils venu en chair, se défend d'aller au delà de ce qui est écrit, et que tout en se laissant instruire par la tradition, il laissera la parole écrite en être juge. La doctrine de l'incarnation, ou des deux natures, lui donne les principes de l'herméneutique.

Dans la seconde partie, l'auteur prend les paraboles une à une. Il s'est donné la peine de chercher dans les écrits des pères comment ceux-ci les ont comprises, et il nous apporte de larges extraits de leurs commentaires. Nous sommes impressionnés et séduits par leur interprétation, riche, réfléchie et fouillée, par ses profondeurs qui invitent à méditer. Avec l'auteur nous restons stupéfaits de l'unité de leur pensée, qui contraste singulièrement avec le chaos auquel deux siècles d'investigation historique et critique nous ont livrés. Mais certes, unité n'est pas toujours preuve de vérité, et ce n'est pas sans un peu de mélancolie de paradis perdu que nous restons sur le seuil de ce sanctuaire de la piété. Cependant, ce que nous donne la petite anthologie constituée par M. Quiévreux est un présent inestimable : elle nous met en communion avec l'Eglise de ces siècles. Si nous refusons les formes de sa pensée, nous entendons avec reconnaissance et respect la voix de sa foi, qui est aussi la nôtre. Cette seconde partie est une richesse,

et nous sommes reconnaissants à l'auteur d'avoir mis devant nos yeux les résultats de ses recherches.

La troisième partie du livre est consacrée à l'étude des vitraux de second déambulatoire de la cathédrale de Bourges. Une somme incroyable d'intelligence, d'ingéniosité et de piété a trouvé son expression dans ces verrières, qui circonscrivent en cinq paires de tableaux le mystère du Christ et de l'Eglise. Toute la pénétration du connaisseur et de l'interprète n'est pas de trop pour introduire le lecteur dans ce monde et pour lui permettre d'en pressentir l'inépuisable beauté.

Christophe Senft.

Ouvrages reçus

Barth, Karl : *Dogmatik im Grundriss.* (Vorlesungen gehalten im Sommersemester 1946 an der Universität Bonn.) Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1947, 183 p., 6,20 fr. s.

Barth, Heinrich : *Philosophie der Erscheinung.* Eine Problemgeschichte. Erster Teil. Altertum und Mittelalter. Bâle, Benno Schwabe & Co, 1947, 390 p., 28 fr. s.

Benamozegh, Elie : *Morale juive et morale chrétienne.* Boudry-Neuchâtel, La Baconnière, 1946, 272 p., 6 fr. s.

Ellul, Jacques : *Le Fondement théologique du Droit.* Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, No 15-16. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1946, 109 p., 4,25 fr. s.



Jacob, Edmond : *La tradition historique en Israël.* Etudes théologiques et religieuses, 21e année, No 1 (pp. 1-210). Montpellier, 1946, 3,25 fr. s.

Leenhardt, Fr.-J.: *Le Baptême chrétien, son origine, sa signification.* Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, No 4. Deuxième édition. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1946, 74 p., 3,50 fr. s.

Lüthi, Walter : *Die soziale Frage im Lichte der Bibel.* Zollikon-Zürich. Evangelischer Verlag, 1947, 39 p., 1,50 fr. s.

Méjan, François : *Discipline de l'Eglise réformée de France.* Paris et Neuchâtel, Je sers et Delachaux & Niestlé, 1947, 312 p., 350 fr. fr.

Menoud, Philippe-H. : *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes.* Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, No 3. Deuxième édition revue et augmentée. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1947, 91 p., 3,90 fr. s.

Au sommaire des prochains numéros :

THÉOLOGIE

La pensée d'Origène, par *Oscar Cullmann.*

La sanctification, par *Regin Prenter.*

Sur l'origine de quelques vocables théologiques chez Tertullien, par *André Labhardt.*

Le Deutéronome, expression ecclésiastique de la prophétie, par *Alfred Braunschweig.*

Situation de l'exégèse chez A. Ritschl, par *Christophe Senft.*

Théologie œcuménique, par *Richard Paquier.*

Théologie et prédication, par *Jean-Louis Leuba.*

ECCLÉSIOLOGIE

Le baptême des enfants jusqu'à Origène, par *Philippe-Henri Menoud.*

Le baptême des enfants (compte rendu critique et comparatif des travaux de F.-J. Leenhardt, Karl Barth et O. Cullmann [1] sur le baptême), par *Anton Fridrichsen.*

Ostervald et le problème de l'unité de l'Eglise, par *Jean-Jacques von Allmen.*

Les révolutions de 1830 et de 1848 ont-elles eu des répercussions sur les constitutions ecclésiastiques cantonales ? par *François Gilliard.*

Examen de la Constitution ecclésiastique neuchâteloise, par *Jean-Jacques von Allmen.*

L'Eglise et la Cène, par *Jean-Philippe Ramseyer.*

DROIT

Note sur le procès de Nuremberg, par *Jacques Ellul.*

W. Michaelis : Introduction au Nouveau Testament, par *Philippe-Henri Menoud.*

Ph.-H. Menoud : L'Evangile de Jean selon les recherches récentes (2e édition), par *Pierre Bonnard.*

[1] Cette dernière étude paraîtra prochainement dans les *Cahiers théologiques de l'Actualité protestante,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Karl Barth : Histoire de la théologie protestante au XIXe siècle, par *Edouard Mauris.*

F.-M. Braun : Neues Licht auf die Kirche, par *Jean-Louis Leuba.*

Jacques Ellul : Le fondement théologique du Droit, par *François Guisan.*

Heinrich Barth : Philosophie der Erscheinung, Erster Teil, Altertum und Mittelalter, par *Pierre Thévenaz.*

François Méjan : Discipline de l'Eglise réformée de France, par *Jean-Philippe Ramseyer.*

Elie Benamozegh : Morale juive et morale chrétienne, par *Georges Borel.*

Edmond Jacob : La tradition historique en Israël, par *Alfred Braunschweig.*

LA VIE DE L'ÉGLISE

Dans chaque numéro, le commentaire des nouvelles ecclésiastiques les plus récentes et les plus significatives, ainsi que les nouvelles pastorales des Eglises et Facultés de théologie de langue française.

Imprimerie Centrale S. A., Neuchâtel Imprimé en Suisse